

ПУТЬ

О Р Г А Н Ъ Р У С С К О Й
Р Е Л И Г И О З Н О Й М Ы С Л И

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (іеромонаха Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневнчъ, іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (+), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташера, А. Н. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (+) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Швейцарія), М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (+), прот. Налнмова (+), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетрева, А. Полотебнерой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ремерко, Русскаго Инона (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова П. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матерн Маріи), И. Смслнча, Б. Сове, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тнллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (+), кн. Г. Н. Трубецкаго (+), Н. Тургеновой, Н. О. Федорова (+), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверникова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака (Франція), кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 53.

АПРѢЛЬ — ІЮЛЬ 1937

№ 53.

О Г Л А В Л Е Н І Е :

	Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. Проблема «условнаго безсмерт'я». (Окончаніе)	3
2. Г. П. Федотовъ. Ессе homo.	26
3. Н. Алексѣевъ. О высшемъ понятіи философіи	37
4. Ник. Бердяевъ. Ортодоксія и человѣчность. (Прот. Г. Флоровскій. Пути русскаго богословія).	53
5. Б. Сове. Современное положеніе російской церкви.	66
6. НОВЫЯ КНИГИ: В. Зѣньковскій. Irenikon; К. Мачульскій. Монахиня Марія. Стихи. 1937 г.	85

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

ПРОБЛЕМА «УСЛОВНАГО БЕЗСМЕРТІЯ»

ЧАСТЬ II.

VI.

Кондиціоналізму принадлежитъ безспорная заслуга дать, въ соотвѣтствіи съ его главной темой, болѣе внимательную постановку вопроса о жизни и смерти, нежели это обычно дѣлается. Мы слишкомъ п р и в ы к л и къ смертности жизни, такъ что перестали чувствовать подлинную т а й н у, какъ жизни, такъ и смерти. Между тѣмъ тайна эта существуетъ уже и въ животномъ мірѣ, съ которымъ человѣкъ связанъ, такъ сказать, въ своемъ филогенезисѣ, а также и въ жизни своей, какъ господинъ творенія. Всякая жизнь происходитъ отъ Источника Жизни, Духа Животворящаго, и о всемъ твореніи сказано: «Отнимешь духъ ихъ — умираютъ, и въ персть свою возвращаются. Пошлешь духъ Твой — созидаются, и Ты обновляешь лицо земли». (Пс. 103, 29—30). Неизсякаемый источникъ жизни въ животномъ мірѣ есть непрестанное чудо мірозданія, которое философія еще издревле уразумѣвала, какъ гилозоизмъ, жизнеспособность всего вещества. Жизнь животныхъ, и живущая и дѣйствующая въ нихъ Премудрость, потрясали философскимъ и религіознымъ потрясеніемъ человѣческую душу, и эта тайна животной жизни находила для себя выраженіе въ зоолатрическихъ культахъ. Египетъ былъ проникнутъ этой тайной жизни животного міра въ его отношеніи къ человѣку и къ божеству и запечатлѣлъ свое «удивленіе» въ животночеловѣчныхъ образахъ своихъ боговъ. Для насъ остается трансцендентна жизнь животныхъ, въ ея о г р а н и ч е н н о с т и, благодаря отсутствію у нихъ духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ ея зоологической софійности, «инстинктъ» души міра. Для насъ остается трансцендентна и смерть ихъ, также въ ограниченности ихъ жизни, благодаря отсутствію безсмертной личности, полнотѣ умиранія. Смерть въ извѣстномъ смыслѣ есте-

ственна для животнаго міра. Однако, и животныя со всей силой знают ужасъ насильственной, несвоевременной смерти, которую полонъ міръ, и «вся тварь совокупно страдаетъ и мучится донынѣ» (Р. 8, 22). Въ мірѣ царитъ борьба за существованіе, взаимное поѣданіе однихъ другими, всѣ же вмѣстѣ поѣдаются смертью. Животныя не имѣютъ личности, но лишь индивидуальность, однако, и ея достаточно для переживанія смерти. Животнымъ дано родовое безсмертіе, по роду ихъ (извѣстна теорія Вейцмана, объяснявшаго смерть, какъ факторъ приспособленія жизни въ борьбѣ за существованіе, «профессору въ ночномъ шлафроку» легко дается штопаніе дыръ мірозданія). И тѣмъ не менѣе, даже въ животномъ мірѣ нынѣ невѣдома эта естественная смерть, какъ безболѣзненное засыпаніе. И кто переживалъ смерть животныхъ, друзей человѣка, знаетъ эту предсмертную тоску и какой-то зовъ къ жизни, который звучитъ невольнымъ упрекомъ человѣку: не призванъ-ли онъ дать безсмертіе и животному міру, и не виноватъ-ли онъ въ этой тоскѣ смерти? Однако, если смерть и животныхъ теперь такъ мучительна, то принципиально она можетъ быть и безболѣзненнымъ угасаніемъ изжившей себя жизни, поскольку животныя не имѣютъ въ себѣ онтологическаго основанія безсмертія. И даже безмѣрная расточительность природы въ ихъ размноженіи какъ будто свидѣтельствуешь, что здѣсь болѣе цѣнятся бытіе вида, чѣмъ индивиду. Однако, и здѣсь остается рядъ открытыхъ вопросовъ, такъ сказать, богословской зоологій: какъ уразумѣть созданіе с м е р т н о й ж и з н и, поскольку животныя созданы смертными? И если «Богъ смерти не сотворилъ» (Прем. Сол. 1, 31), то какъ же примирить это съ сотвореніемъ всего живого міра лишь п о р о д у ихъ? Слѣдуетъ замѣтить, что и при его сотвореніи не говорится о смерти, но лишь о «душѣ живой» (Быт. 1, 20, 24). М. б., для этихъ вопросовъ не пришло еще время человѣку, и тщетно заниматься пустымъ совопросничествомъ. Остается признать, что смерть черезъ животный міръ была уже вѣдома человѣку, какъ уничтоженіе индивида съ сохраненіемъ вида, какъ неличное безсмертіе жизни и индивидуальная ея немощь. Но для человѣка смерть животныхъ не могла не остаться чѣмъ то чуждымъ, ибо въ себѣ онъ не могъ не знать безсмертнаго своего духа, въ своемъ сверхвременномъ самосознаніи. Поэтому вопреки утвержденіямъ кондціоналистовъ, заповѣдь о невкушеніи плодовъ отъ древа добра и зла, для него звучала не какъ угроза уничтоженія, но какъ нѣкая таинственная, непонятная судьба, поскольку она включала въ себя не ту естественную смерть, которая царила во всемъ животномъ мірѣ, но какой-то противоестественный параличъ жизни, съ временнымъ разрывомъ челоѣческаго состава. И даже послѣ приговора Божія, Адамъ не

вѣрилъ въ смерть, какъ уничтоженіе жизни. Это выразилось въ томъ, что тотчасъ послѣ суда Божія, Адамъ женѣ своей далъ имя *Е в а*, т. е. *ж и з н ь*, ибо она стала матерью всѣхъ живущихъ» (Быт. 3, 20). Утвержденіе, что отсрочка смертной казни для прародителей была дана вопреки приговору силою еще несовершившагося искупленія, ни на чемъ не основано и представляетъ собой отнюдь не библейскій домыслъ спекуляціи, противорѣчащій фактамъ. А факты состоятъ въ томъ, что Адамъ и Ева ощутили смертный свой приговоръ не какъ угрозу человѣческой жизни, которая только начиналась въ своемъ творествѣ, но лишь какъ тяжелую тайну о судьбахъ человѣческой жизни. Они поняли смерть, которой Богъ не сотворилъ, не какъ уничтоженіе, но какъ актъ человѣческой жизни. Однимъ словомъ, между смертью въ мірѣ животномъ и человѣческомъ въ сознаніи прародителей существовала *ч е р т а р а з л и ч і я*.

Заслуживаетъ особаго вниманія, что у человѣка павшаго поднимается сознаніе своей божественности и безсмертія, злая духовность, съ большей силой, нежели до паденія, когда человѣкъ въ тварномъ смиреніи своемъ жилъ въ Богѣ, еще не видя въ этомъ самого себя, своего собственнаго богоподобія. Съ грѣхопаденіемъ начинается тотъ люциферическій нарциссизмъ, самолюбованіе, которое привело къ паденію Денницу въ духовномъ мірѣ, а, вслѣдъ за нимъ, и человѣка. Съ фактическимъ обезбоженіемъ человѣческой жизни начинается въ немъ чело-вѣкобожіе, конечно, какъ особый образъ его духовности (низшая сторона котораго ведетъ его къ животности, къ состоянію «плоти»). Таково значеніе словъ Божіихъ о падшемъ человѣкѣ: «вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ, зная добро и зло (т. е. въ падшемъ, люциферическомъ самосознаніи, въ чело-вѣкобожіи); и теперь, какъ бы не простеръ онъ руки своей и не взялъ также отъ древа жизни, и не вкусилъ, и не сталъ жить вѣчно» (Быт. 3, 22). Безсмертіе было бы послѣднимъ утвержденіемъ чело-вѣкобожія (какъ въ Люциферѣ оно явилось ангелобожіемъ). И въ путяхъ человѣческаго спасенія нужно было прежде всего предоставить человѣка своей собственной судьбѣ, т. е. *с м е р т н о й* жизни. И первая смерть, которую увидѣлъ міръ, убійство Каиномъ Авеля, была пережита какъ великое потрясеніе, конвульсія жизни. Богъ сказалъ Каину: «что ты сдѣлалъ? И иныѣ проклятъ ты отъ земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего отъ руки твоей» (Быт. 4, 10). Смерть не будучи сотворена Богомъ, вошла въ міръ вопреки волѣ Божіей, вслѣдствіе духовнаго ослабленія человѣка измѣнившаго свое *posse non potest* въ *non posse non potest*. Однако, включенная въ пути Промысла Божія чрезъ божественный приговоръ, она

получила свое особое мѣсто въ человѣческой жизни, какъ развоплощеніе, хотя и противоестественное, но для человѣка плодотворное, поскольку черезъ нее осуществляется особый, иначе недѣлавшійся для человѣка недоступнымъ опытъ, такъ сказать, принудительной духовности и общенія съ духовнымъ міромъ. Въ теоріи кондиціонализма загробное состояніе имѣетъ значеніе только промежуточнаго времени до воскресенія, которое они не знаютъ, какъ заполнить, и всего проще его было бы заполнить безсознательнымъ состояніемъ, сномъ души. Между тѣмъ, загробное состояніе въ развоплощенности есть существенная часть человѣческой жизни, на пути къ воскресенію, безъ нея невозможно и это послѣднее. Существенно здѣсь то, что смерть человѣка есть жизнь, хотя и ущербленная по отношенію къ полнотѣ человѣческаго состава, но существенная по своему значенію. Достаточно только напомнить фактъ «проповѣди Христа во адѣ», чтобы понять эту значительность. Итакъ, въ соотношеніи жизни и смерти человѣка мы имѣемъ, хотя и нѣчто сродное, но однако качественно иное, нежели въ жизни животнаго міра. Именно, здѣсь имѣетъ мѣсто не уничтоженіе, но по своему п р о б у ж д а ю щ а я с я жизнь. Полнота жизни, утраченная въ смерти, восстанавливается во всеобщемъ Христовомъ воскресеніи, которое имѣетъ для себя онтологическое основаніе въ Христовомъ воскресеніи. Христосъ воспринялъ в с е г о Адама, все человѣческое естество, и въ Своемъ воскресеніи даровалъ ему безсмертіе. Для теоріи кондиціонализма было бы, конечно, удобнѣе просто принять, что воскресаетъ не все человѣчество, а лишь часть его, достойная безсмертія. Однако, такъ далеко она не идетъ, съ одной стороны, по невозможности прямого противорѣчія Откровенію, а съ другой вслѣдствіе потребности отвести мѣсто агоніи умирающаго и удовлетворить чувству наказанія. По существу же это возобновленіе жизни для уничтоженія, воскрешеніе для смерти, является онтологически неоправданнымъ.

Въ перспективѣ безсмертной жизни въ воскресеніи мы можемъ постулировать разныя возможности, что не составляетъ сейчасъ предмета нашего разсмотрѣнія. Слѣдуетъ отмѣтить, что кондиціонализму свойственно съ огромнымъ удареніемъ указать налічіе т р а г и ч е с к о й стороны эсхатологіи, поскольку она выражается въ многочисленныхъ текстахъ о гибели и смерти въ будущей жизни. При невозможности, вмѣстѣ съ кондиціоналистами, истолковать эти тексты въ смыслъ полного уничтоженія жизни, мы должны, слѣдовательно, принять ихъ какъ опредѣленія возможнаго состоянія жизни, притомъ опредѣленія, явнымъ образомъ не исчерпывающаго, разъ смерть и

гибель не уничтожаютъ силу жизни, но въ нее вмѣщаются и, что еще важнѣе, с о в м ѣ щ а ю т с я съ положительными потенціями жизни. Эсхатологическія пророчества надо понимать не только въ статикѣ, но и въ динамикѣ. Разныя и противорѣчивыя силы и состоянія совмѣстимы въ е д и н о й ж и з н и, неизслѣдимой въ глубинахъ человѣческаго духа, въ путяхъ вѣчности. Объ этомъ не мѣсто говорить здѣсь по существу, но слѣдуетъ признать, что и проблематика кондиціонализма дѣлаетъ болѣе очевидной необходимость к о н к р е т н а г о пониманія жизни въ ея глубинѣ*). Жизнь, и въ частности, безсмертіе, не можетъ быть понимаемо, какъ статическое состояніе, такъ сказать двухъ измѣреній, оно имѣетъ три и болѣе измѣреній, хотя бы ихъ многоединство и не поддавалось раціоналистическому опредѣленію. Поэтому и становится возможно одновременное и одинаково обоснованное соединеніе двухъ и болѣе, разно- и противорѣчивыхъ опредѣленій: смерть и жизнь, гибель и спасеніе, вѣчная жизнь и безсознательность. Да и въ теперешней жизни развѣ вѣдомо человѣку, доступно его сознанію, дѣйствительное бытіе духа со всей его глубиной, — подсознательной и сверхсознательной сферы? Конечно, является онтологическимъ абсурдомъ постулировать угасаніе духа, превращеніе его въ небытіе, самсразложеніе. Однако, мы стоимъ и предъ лицомъ вѣдомаго намъ факта погруженности этого бытія въ потенциальность, его нереализуемости въ сознательной жизни. Матеріалисты, отрицающіе существованіе духа и сводящіе жизнь къ тѣмъ или инымъ «собачьимъ рефлексамъ», совершенно искренно свидѣлствуютъ о скудости своего наличнаго само-

*) Эта заслуга кондиціонализма признавалась и столь чуждымъ ему мыслителемъ, какъ *Baron von Hügel. The mystical Element of Religion etc. v. II London 1923. Pag 228-30. V. Hügel* сравнительно мягко выражается о cond. Immortality какъ имѣющій many undaniable advantages over every kind of origenism. Это не есть уничтоженіе Всемогуществомъ природнаго безсмертія душъ тяжкихъ грѣшниковъ, но означаетъ, что человѣческая душа «begin with capacity of asquiring with the help of God's Spirit, a spiritual personality, build up out of the mere possibilities and partial tendencies of their highly mixed natures which, if left uncultivated and untranscended, become definitely fixed at the first, phenomenal merely individual level, —so that spiritual personality alone deserves to live un and does so, whilst this animal personality does not deserve and does not so. The soul is thus not simply born as, but can become more and more that « inner man » who alone persists, indeed who is « renewed day by day, even though our outward men persist». (2. Rom. 4, 16) (p. 228-9)

сознанія, «зане суть плоть», «люди душевные, не имѣющіе духа» Іуд. 19). «Душевный человѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, п. ч. почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, п. ч. о семъ (надобно) судить духовно» (1 Кор. 2, 14). Такой человѣкъ находится въ состояніи духовной смерти, хотя и будучи живымъ. Ему предстоитъ духовное воскресеніе. Вообще и жизнь и смерть суть и н т е н с и в н ы я величины, которыя имѣютъ безконечное количество разныхъ и сложныхъ, мѣняющихся спектровъ, вплоть до обморочнаго угасанія, которое не есть, однако, небытіе, и новаго рожденія, которое однако не нарушаетъ континуитета и тождества личности. Божественный огонь жизни, который пылаетъ въ человѣческомъ духѣ, неуничтожимъ, но его свѣтильникъ, будучи ввѣренъ ограниченной и грѣхомъ ослабленной твари, колеблется и замираетъ, хотя и способенъ вновь вспыхивать ярко озаряющимъ пламенемъ. Его интенсивность имѣетъ безконечность измѣреній, и въ этомъ основная сверхраціональная тайна эсхатологіи. Кондиціонализмъ, хотя и чрезъ отрицаніе, даетъ почувствовать тайну конкретнаго безсмертія. Характерно, между прочимъ, для кондиціоналистовъ ихъ большая сдержанность сужденій, если не полное отсутствіе ихъ, въ отношеніи къ безсмертію духовъ безплотныхъ, какъ свѣтлыхъ, такъ и въ особенности темныхъ. Во-первыхъ, возникаетъ вопросъ, что могла бы здѣсь означать смерть при отсутствіи тѣла. Однако, природное безсмертіе, казалось бы, исключено и здѣсь, поскольку одинъ Богъ имѣетъ безсмертіе. Въ виду неизбежности признавать жизнь падшихъ духовъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, кондиціонализмъ не касается этого деликатнаго вопроса, избѣгая прямого конфликта съ Писаніемъ. Между тѣмъ, здѣсь, какъ нельзя болѣе было бы примѣнимо сужденіе кондиціонализма о возможномъ самоубійствѣ сатаны и аггеловъ его, находящихся въ упорномъ и сознательномъ противленіи Богу. Почему не умеръ сатана со всѣмъ его воинствомъ? Этотъ вопросъ остается безотвѣтенъ съ точки зрѣнія логики кондиціонализма, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является для него проверкой. Вообще въ свою эсхатологію кондиціонализмъ совершенно не вводитъ вопроса о судьбахъ падшихъ духовъ, хотя этотъ вопросъ былъ поставленъ уже въ оригенизмѣ. Этотъ вопросъ столь же безотвѣтенъ въ теоріи кондиціонализма, какъ и о самомъ условномъ безсмертіи. Какимъ образомъ по природѣ смертное человѣческое естество можетъ стать безсмертнымъ чрезъ соединеніе съ божественнымъ? Какъ можетъ совершиться самое это соединеніе? Здѣсь кондиціонализмъ невольно впадаетъ въ механическое, чисто натуралистическое пониманіе какъ боговоплощенія, такъ и безсмертія. Но человѣкъ можетъ стать

безсмертенъ только силою своего собственного безсмертія, которое лишь возстановляется силою боговоплощенія. Природное есть пріятелище благодатного. *Humanum sарax divini.*

VII.

Теперь мы должны разсмотрѣть аргументъ кондиціоналистовъ наибольшей остроты, не лишенный извѣстной демагогичности, — именно аргументъ отъ с в о б о д ы. Жизнь сопровождается сознаниемъ свободы, даже если эта свобода направляется на самоуничтоженіе. Человѣкъ имѣетъ свободу обратиться въ ничто, изъ котораго онъ призванъ къ бытію. Богъ не насилуетъ свободы человѣка навязываніемъ ему постылой жизни, которую онъ можетъ разрушить самъ, если желаетъ. Быть или не быть есть дѣло свободного выбора человѣка. Для человѣка возможно метафизическое самоубійство, обращеніе себя въ до-тварное или уже какое-то послѣ-тварное ничто, полное р а з р у ш е н і е творенія Божія. Правда, этотъ рядъ идей въ кондиціонализмѣ остается нерасчлененнымъ отъ другого ряда, съ которымъ постоянно смѣшивается и чередуется, именно объ уничтоженіи падшихъ душъ всемогуществомъ Божиимъ, метафизической смертной казни, въ которой Богъ самъ разрушаетъ свое твореніе. Однако, намъ слѣдуетъ различить и отдѣльно разсмотрѣть эти два ряда идей.

Итакъ, имѣетъ ли человѣкъ относительно своего собственнаго бытія с в о б о д у, которая составляетъ необходимое онтологическое условіе самоуничтоженія? Этотъ вопросъ равносильнъ другому, болѣе общему: есть-ли человѣкъ с в о й с о б с т в е н н ы й т в о р е ц ъ, силою своей свободы вышедшій изъ ничего и властный въ него возвратиться? Принадлежитъ ли человѣку его собственное бытіе? Но, если бы это было вѣрно, то человѣкъ не отличался бы отъ Бога, Который существуетъ Своею силой, свободой акта абсолютнаго самополаганія, причемъ свобода здѣсь есть совершенно опрозраченная необходимость, исключаяющая всякую извнѣ-данность, осуществляющая самобытіе. Для этой абсолютной самобытности Божіей (*aseitas*) не существуетъ никакой онтологически внѣшней границы, никакого н и ч т о, для котораго нѣтъ онтологическаго мѣста въ этой всеполнотѣ свободного бытійственного акта: «Я есмь Который буду, Я есмь сущій, Іегова», самозамкнутая актуальная безконечность. Напротивъ, человѣкъ есть тварь, онъ самъ себѣ д а н ъ, с о т в о р е н ъ такимъ, какимъ онъ есть для себя, опредѣленъ. Но, поскольку *omnis definitio est negotio*, онъ и ограниченъ, не только положительно, но и

отрицательно, не только бытіемъ, но и небытіемъ, зіяющей бездной ничто и не-что. Такое существованіе, конечно, не можетъ почитаться полагаемымъ свободой, какъ абсолютнымъ онтологическимъ фактомъ. Однако, оно полагается, если не свободой, то въ свободѣ. Тварное существо, не будучи вещью, но имѣя въ себѣ богоподобіе духа, хотя и полагается къ бытію Премудростью, Всемогуществомъ и Любовію Божіей, но оно отдается въ свою собственную принадлежность, оставляется въ свое собственное распоряженіе. Возникаетъ тварная свобода, отличная отъ абсолютной свободы Творца и однако все же ей сообразная. Эту тварную свободу слѣдуетъ назвать модальной, въ отличіе отъ абсолютной. Она есть образъ бытія твари, которая дана себѣ въ своей сотворенности, но свободна въ своемъ существованіи и, слѣдовательно, имѣетъ творческое отношеніе къ своей жизни. Она свободно творитъ и изживаетъ данную ей тварную жизнь. Несвободная въ темѣ или содержаніи своего бытія, тварь свободно ее осуществляетъ. Діалектика образа и подобія Божія въ человѣкѣ, свободы и тварности, данности и заданности, сотворенности и творчества, опредѣляетъ собой характеръ человѣческой жизни въ ея абсолютно-относительности, абсолютности самосознанія свободы и относительности ея творческаго акта, съ постоянной рефлексіей на себя, на свое собственное само-бытіе, которое, какъ данность, есть и ино-бытіе. Въ силу этого человѣкъ не есть вещь, но и не есть только актъ, онъ есть одновременно фактъ и актъ, въ активной фактичности и фактичной активности своей. Въ грѣховномъ состояніи раздора съ самимъ собой, въ несогласіи со своимъ собственнымъ естествомъ въ немъ преобладаетъ фактичность, въ которой онъ рабствуетъ своей собственной стихіи, не въ силахъ будучи покорить ее своему своеволію. Напротивъ, въ согласіи съ своей природой, въ здоровѣ цѣломудрія, въ свободной вѣрности своей собственной нормѣ, человѣкъ не знаетъ своей фактичности, онъ свободенъ въ истинности своего бытія: «познайте истину, и истина сделаетъ васъ свободными» (Іо. 8,32).

Модальность тварной свободы имѣетъ своимъ послѣдствіемъ то, что она осуществляется лишь въ предѣлахъ тварнаго бытія, въ его предположеніи, которое имѣетъ силу факта и данности. Тварная свобода не безпредпосылочна. Она смотрится въ данность бытія и существуетъ лишь въ отношеніи къ нему и въ его предѣлахъ, за которые онтологически не можетъ перейти. То новое, безъ котораго вообще не существуетъ творчества, здѣсь совершается лишь въ предѣлахъ данности ея, именно изъ чего-либо или въ чемъ-то.

Софія опредѣляетъ собой все содержаніе тварнаго міра, оно с о ф і й н о во всемъ безконечномъ разнообразіи и относительной новизнѣ этого софійнаго творчества. Но изъ ничего человекъ не можетъ сотворить ничего, ни даже малаго клопа, о которомъ, — въ смыслѣ причастности его къ полнотѣ бытія писалъ Достоевскій: «клопъ — тайна». Онъ принадлежитъ къ творенію, къ его полнотѣ, изъ котораго истекаетъ полнота жизни и творчества, поскольку жизнь и творчество — синонимы.

И обратнымъ заключеніемъ мы вынуждаемся признать, что, какъ человекъ не можетъ ничего сотворить изъ ничего, такъ же точно онъ не можетъ никакого бытія погрузить въ небытіе, разложить въ ничто, — ни одного атома вселенной: она — Божія, и лишь дана, ввѣрена въ господствованіе человеку. «Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса» (Ис. 48, 13). «Господь, распростершій небо, основавшій землю и образовавшій духъ человеку внутри его» (Зах. 12, 1). Конечно, человекъ можетъ преобразовать о б р а з ы бытія и разрушать его данныя ф о р м ы, и въ этомъ смыслѣ разрушительная энергія человека эмпирически не ограничена, но онтологически она остается безсильна: міръ Богомъ утверждёнъ въ своемъ бытіи и не можетъ быть человекомъ возвращёнъ въ бездну небытія, въ тьму ничто, онъ — нерушимъ.

Но если человекъ безсиленъ уничтожить хотя бы одинъ онтологическій атомъ, властенъ-ли онъ посягнуть на свое собственное бытіе, а постольку разрушить твореніе Божіе, по крайней мѣрѣ, въ данной его точкѣ? Способенъ-ли человекъ вступить въ единоборство съ своимъ Творцомъ и рассотворить то, что Онъ сотворилъ? Самый вопросъ этотъ сдержитъ самоочевидный онтологическій абсурдъ и есть лишь тонкая форма человекобожія или безбожія. Идея метафизическаго самоубійства міра и была провозглашена воинствующими проповѣдниками безбожія, философами пессимизма, Шопенгауэромъ и Гартманомъ, какъ угашеніе воли къ жизни.

VIII.

Однако, этотъ вопросъ не можетъ быть окончательно разрѣшенъ лишь на основаніи общихъ соображеній о нерушимости творенія. Свобода есть также нерушимый фактъ творенія, хотя и въ своихъ собственныхъ предѣлахъ и своей собственной природѣ. И свободѣ дано именно то сознаніе самобытности, самопринадлежности, самополаганія, внѣ котораго она и не существуетъ. Парадоксъ тварной свободы въ томъ именно и состоитъ, что она, будучи тварною въ своей прикрѣпленности къ данности

бытія, несесть въ себѣ самосознаніе и нетварности, самополаганія и отъ него не можетъ быть отрѣшено безъ разлагающаго, онтологическаго самопротиворѣчія. Свобода п р о т и в и т с я данности, въ свободѣ сознаніе богоподобія человѣка граничитъ съ опаснымъ человѣкобожіемъ. Нужно понять этотъ парадоксъ самосознанія тварной свободы. Онъ есть свидѣтельство того, что имѣетъ силу въ нѣдрахъ бытія, въ самой глубинѣ творенія. Богъ творитъ духъ человѣка изъ Самого Себя, вдыхая въ него «душу живу» и творческимъ актомъ вызывая къ бытію свободную индивидуальность, тварное я, которое однако со-яйно тріединому божественному Я и несесть въ себѣ образъ Его свободы. Самый актъ сотворенія твари Богомъ остается для нея трансцендентенъ, ибо онъ составляетъ условіе самаго ея бытія и сознанія, онтологически ему предшествуетъ, оставаясь для него, такъ сказать, за кулисами бытія. Но есть въ ней и глубина, въ которую тварный духъ самосознаніемъ проникаетъ, находя ее также въ качествѣ условія своего собственнаго бытія, его предпосылки. Это — актъ тварнаго изначальнаго самополаганія, какъ свободнаго соучастія въ Божіемъ полаганіи, въ самомъ актѣ творенія Божія. Свободный духъ не можетъ быть сотворенъ одностороннимъ актомъ всемогущества Божія, какимъ сотворенъ весь видимый міръ, т. е. какъ вещь (въ онтологическомъ смыслѣ), ибо онъ есть личность, имѣющая свободу и самосознаніе въ этой свободѣ. Если сказано, что «душа человѣка дороже міра и какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою» (Мф. 16, 26), то это имѣетъ и онтологическій смыслъ въ отношеніи къ особой природѣ души въ сравненіи со всѣмъ твореніемъ. Мы не можемъ знать этого первичнаго акта самополаганія, имѣющаго мѣсто на грани творенія и на грани временъ, но мы чувствуемъ послѣдствія во всемъ нашемъ бытіи. Мы сохраняемъ память его въ нѣкоторомъ темномъ анамнезисѣ, который можно выразить лишь на языкѣ онтологическаго міра. Итакъ, мы можемъ сказать, что въ твореніи тварно-нетварнаго, тварно-божественнаго духа была спрошена, слѣдовательно, участвовала и его собственная тварная свобода. Въ творческомъ д а б у д е т ь, обращенномъ къ юзтому тварному лику, включенъ и в о п р о с ь Божій о его собственномъ согласіи, объ его волѣ къ бытію и къ жизни, и о т в ѣ т ь въ видѣ нѣкоего абсолютнаго самополаганія. Его абсолютность опредѣляется не только его надвременностью, но и включенностью въ абсолютность творческаго акта Божественнаго. На языкѣ онтологическаго міра, можно просто сказать, что не только Богъ сотворилъ человѣческій духъ (какъ и ангельскій), но и самъ онъ себя опредѣлилъ къ бытію, конечно, силой своей включенности въ Божіе твореніе.

Нельзя далѣе постигнуть и объяснить этотъ актъ творенія въ свободѣ и участіи тварной свободы въ своемъ собственномъ твореніи, котораго такъ грубо коснулись и кондиціоналисты, не впадая въ ненужное миеологизированіе. Но можно констатировать на основаніи показаній нашего собственного самопознанія, что человѣкъ и вообще тварный духъ въ актѣ творенія его Богомъ и самъ себя полагаетъ абсолютнымъ полаганіемъ, обладающимъ вѣчностью и нерушимостью, свойственными силѣ творенія Божія. Богъ въ любви Своей къ твари и въ снисхожденіи Своемъ къ ней даетъ ей соучаствовать въ твореніи, и на Божественный вопросъ о волѣ къ бытію отвѣтствуется нерушимое да твари. И это да звучитъ въ нашей душѣ какъ свидѣтельство «безсмертія» души, нетварной вѣчности духа. Но это есть внѣвременный, на самой грани временъ стоящій актъ, который опредѣляетъ собой всю времѣнность бытія, есть его молчаливое, но нерушимое предчувствіе. Свобода дала свое согласіе на бытіе, проявила волю къ жизни, и эта жизнь стала столь же нерушима, какъ нерушимо и все твореніе Божіе.

Поэтому, наивно думать, чтобы во времени, хотя бы и во время загробнаго бытія, вообще во временной дискурсіи жизни могъ быть отмѣненъ или обезсиленъ этотъ актъ самотворенія. Метафизическое самоубійство вообще невозможно, ибо противорѣчиво: оно можетъ мыслиться лишь какъ актъ жизни, предполагающій самого живущаго субъекта. Обычное самоубійство есть явное проявленіе воли къ жизни, выражающееся въ непріятіи лишь даннаго образа жизни, такъ сказать, частный протестъ въ общемъ процессѣ жизни, актъ ея самоутвержденія. Это хорошо понималъ Шопенгауэръ, который проповѣдывалъ именно метафизическое самоубійство, какъ угашеніе воли къ жизни, т. е. обезсиленіе того самотворческаго акта, который онъ представлялъ себѣ какъ слѣпое дѣйствіе произвола неразумной воли. Конечно, и это есть такая же бредовая утопія, какъ метафизическое самоубійство вслѣдствіе адскихъ мукъ въ теоріи кондиціонализма. Корчи и судороги жизни, каковы бы онѣ ни были, какъ и всякое стремленіе защищаться или освободиться отъ извѣстнаго ея состоянія, есть актъ жизни, ея самоутвержденіе. Огненное колесо жизни, не можетъ быть остановлено или обращено вспять человѣческой свободой въ дискурсіи, ибо эта свобода уже опредѣлилась на всѣ времена. И это самоопредѣленіе есть: быть и жить*).

*) Частное примѣненіе этой общей идеи имѣетъ мѣсто въ примѣненіи къ ученію о первородномъ грѣхѣ (см. **Купина Неопалимая**). Духъ, творимый Богомъ, самоопредѣляется къ бытію въ падшемъ мірѣ и тѣмъ принимаетъ на себя и бремя первороднаго грѣха, который

Человѣкъ есть личность, и, какъ таковая, имѣетъ на себѣ предвѣчно почивающую любовь Божію. Онъ есть лучъ спектра Божественной Софіи, принадлежитъ Полнотѣ и включенъ въ нее. Онъ нуженъ Богу, именно въ личности своей, какъ другъ Богу, какъ другъ Божій въ предназначеніи. И память Божія есть п а м я т ь в ѣ ч н а я, которая хранить и не забываетъ друзей своихъ, и объ этой «вѣчной памяти» Божіей свидѣтельствуемъ мы въ молитвѣ объ уходящихъ въ міръ иной. Личность, съ одной стороны, принадлежитъ къ человѣческому многоединству и въ этомъ смыслѣ есть о д н а и з ъ м н о г и х ъ, но она же есть и е д и н с т в е н н а я въ неповторимости и незамѣнимости своей для человѣка и для Бога, душа человѣка дороже цѣлаго міра. Является страннымъ духовнымъ самоослѣпленіемъ то допущеніе, которое дѣлается въ теоріи кондиціонализма, что человѣческая личность можетъ погибнуть въ смыслѣ полного самоуничтоженія, бѣжать отъ вѣчности, спастись отъ нея. И еще болѣе странной представляется эта мысль въ отношеніи къ любви Божіей и соотвѣтствующей ей памяти Божіей, которая будто бы забываетъ созданія свои. Самая мысль эта есть хула на Творца, сотворившаго въ человѣкѣ образъ Свой. И, наконецъ, еще болѣе странной является такая теодицея, — оправданіе міра въ Богѣ и Бога въ мірѣ. Это оправданіе, побѣда Бога въ мірѣ, покупается цѣною уничтоженія б о л ь ш е й половины творенія (ибо по библейскимъ соображеніямъ кондиціоналисты принуждены, вслѣдъ еще за бл. Августиномъ, признать, что спасенныхъ будетъ меньшая часть). Впрочемъ, принципиально не имѣетъ значенія количество, п. ч. въ извѣстномъ смыслѣ одинаково трудно принять уничтоженіе даже одной только души. Апоеозъ міра выразится въ томъ, что будетъ Богъ всяческая во всѣхъ*), но лишь во всѣхъ уцѣлѣвшихъ. Богу приписывается здѣсь какъ бы признаніе своей ошибки въ твореніи, которую Онъ исправляетъ уничтоженіемъ неудавшагося творенія. Онъ уподобляется школьнику, рвущему старыя тетрадки по минованіи надобности, причемъ

иначе можетъ быть понято лишь какъ наслѣдственная болѣзнь, а не какъ грѣхъ. У кондиціоналистовъ первородный грѣхъ, какъ инфекция смерти, играетъ центральную роль, однако фактически онъ имѣетъ здѣсь значеніе только наслѣдственной болѣзни. Въ этомъ они встрѣчаются неожиданно съ бл. Августиномъ.

*) Всѣхъ истолковывается въ кондиціонализмѣ или въ значеніи всѣхъ оставшихся, или же въ смыслѣ совокупности, а не полноты, — экзегетическое ухищреніе для того, чтобы обезсилить прямое обѣтованіе. И въ этомъ они встрѣчаются съ бл. Августиномъ.

тетрадки эти суть живыя личности. Конечно, это есть поношеніе Премудрости Творца и творенія, Софіи Божественной и Софіи тварной. Адвокаты Бога хотѣли найти раціонально-приличный исходъ изъ положенія, чтобы избѣжать вѣчнаго ада, какъ несовмѣстимаго съ всевѣдѣніемъ Божиимъ, но и признать во всей силѣ наказаніе грѣшниковъ. Надо еще отмѣтить, что это забвеніе объ уничтожающихся приписывается и всѣмъ уцѣлѣвшимъ: для нихъ когда-то любимые люди, проваливаются въ пустоту, уничтожаются, и дѣломъ спасенной добродѣтели является поскорѣе и приличнѣе окончательно ихъ забыть. Какъ это не походить на великаго апостола, который «желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ своихъ, родныхъ по плоти» (Р. 9, 3), хотя они и были мертвы духовно. очевидно, что въ предположеніи аннигиляціонизма упраздняется понятіе цѣлаго человѣчества. Оно превращается въ агрегатъ, въ стадо особей другъ друга мало замѣчающихъ, ибо столь легко мирящихся въ благодушій своей спасенности съ гибелью своихъ собратьевъ. Круглый нуль, по крайней мѣрѣ, относительно ч а с т и творенія, есть послѣдній его итогъ, для Бога и человѣковъ. Это и есть сатанинскій кошмаръ, хотя и навѣянный благими намѣреніями и эсхатологическимъ испугомъ.

Но нѣтъ. Человѣкъ есть сынъ вѣчности, онъ созданъ для вѣчности и имѣетъ вѣчную судьбу. Неуничтожимо созданіе Божіе. Въ страхъ и трепетъ, но и въ полной ясности самосторанія пусть знаетъ человѣкъ, — каждый человѣкъ безо всякаго исключенія, — свою вѣч н о с т ь, тварную вѣчность, *aeviternitas*, рождаемую отъ вѣчности Божіей (*aeternitas*). Нѣтъ к о н ц а творенію Божію.

Х.

Признаніе условнаго безсмертія, связаннаго съ условной смертностью человѣка, невозможно. Но возникаетъ другой вопросъ: всѣ-ли особи, принадлежащія къ человѣчеству біологически, суть люди въ смыслѣ духовномъ? А если нѣтъ, то они-то именно и подлежатъ не условному безсмертію, но безусловной смерти, ничѣмъ не отличающейся отъ смерти животныхъ и, конечно, чужды и воскресенія. Вопросъ этотъ, естественно возникающій предъ лицомъ факта огромнаго различія въ духовномъ уровнѣ разныхъ представителей человѣчества, сводится къ тому, всѣ-ли люди имѣютъ духъ? Не есть ли между ними и впрямь человѣкообразныя обезьяны, какими въ дарвинистическомъ восторгѣ почитаютъ себя столь многіе изъ нашихъ со-

временниковъ и даже желаютъ быть только ими, отрицаясь всякаго духовнаго начала? Человѣкъ имѣетъ вмѣстѣ съ животнымъ міромъ тѣло и животную душу («въ крови душа животныхъ») и отличается отъ него высшей руководящей, т р е т ь е й, частью своего состава, духомъ. Такъ вотъ, могутъ-ли того желающіа ссоби homo sapiens обойтись безъ этого, столь имъ непріятнаго, третьяго элемента? Могутъ ли быть человекообразныя животныя, обладающія земнымъ умомъ, животной хитростью и животной же жестокостью, но лишеныя того, что есть сама человѣчность въ человѣкѣ, божественнаго начала духа? Эта мысль настойчиво стучится въ наше сознание предъ лицомъ всѣмъ извѣстныхъ впечатлѣній современности. Было бы гораздо легче и проще отнести звѣринообразныхъ существъ прямо къ числу звѣрей, притомъ не изъ лучшихъ, но изъ худшихъ, ибо выродившихся. Не является-ли та же мысль и относительно наиболѣе деградированныхъ дикарей, прирожденныхъ идіотовъ и под.? Мистическая писательница конца 19-го в. утверждала, что съ 1848 г. появилась новая порода людей безъ души, тѣхъ человекообразныхъ обезьянъ, или точнѣе, нечеловѣчныхъ человѣковъ отъ преднамѣреннаго «слотоложства*»). Могла-ли она быть права въ своей интуиціи?

Вопросъ этотъ не ставился въ богословіи, и на него нѣтъ прямого отвѣта. Есть, конечно, нѣкоторые наводящіе тексты. Что значать, напримѣръ, слова Божіи о предпотопныхъ исполинахъ: «они суть плоть» (Быт. 6, 3)? Правда, въ 1 Пет. 3, 20, въ свидѣтельствѣ о проповѣди Христа во адѣ упоминается и о находящихся въ темницѣ духахъ, нѣкогда непокорныхъ, во дни Ноя. Однако, здѣсь не содержится прямого указанія, чтобы это было в с е предпотопное человѣчество цѣликомъ. Что могутъ значить слова ап. Іуды: люди «душевные, не имѣющіе духа» (ψυχικοί, πνευμαρὴ ἔχοντες)? (19), какъ и аналогичныя слова 1 Кор. 2, 14: «душевный (ψυχικός) человѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, п. ч. почитаетъ это безуміемъ, и не можетъ разумѣть, п. ч. о семъ (надо) судить духовно». Говорится ли здѣсь, особенно у ап. Іуды, только объ отсутствіи духовности или же и объ отсутствіи самаго духа? Текстъ оставляетъ обѣ возможности.

*) Очевидно, для убѣжденія въ собственной животности своей теперь стремятся произвести опять спариванія обезьяны съ человѣкомъ для того, чтобы получить уже явное доказательство животности человека. И дѣйствительно, встаетъ вопросъ, за кого почитать эти искусственныя исчадія воинствующаго безбожія Моисею уже была вѣдома эта мысль, ибо читаемъ: «всякій скотоложникъ да будетъ преданъ смерти» (Исх. 22, 19).

Конечно, и въ душевности человѣкъ отличается отъ животныхъ, которыя, хотя и имѣютъ мудрость инстинкта, но не имѣютъ той способности р о д о в о г о разума, который позволяетъ н а к о п л е н і е знанія или прогрессъ, по крайней мѣрѣ техники жизни. Но, можетъ быть, будучи вкраплены въ общую жизнь человѣчества, эти челоѣкообразныя существа въ однихъ случаяхъ просто вымираютъ, какъ дикари, отъ соприкосновенія съ цивилизаціей, а въ другихъ — процвѣтаютъ и даже достигаютъ положенія признанныхъ и «любимыхъ вождей» челоѣческаго стада? Категорическаго отвѣта мы здѣсь не имѣемъ, а потому и возможности существованія людей, «не имѣющихъ духа», отрицать не можемъ. Однако, что для насъ практически болѣе важно, намъ н е д а н о различать такихъ существъ и вообще выдѣлять изъ челоѣчества этихъ нечелоѣковъ; во всякомъ случаѣ, одного ихъ собственнаго убѣжденія въ томъ, что они суть челоѣкообразныя обезьяны, здѣсь недостаточно. И напротивъ, мы имѣемъ заповѣдь въ каждомъ челоѣкѣ видѣть своего «ближняго», т. е. относиться къ нему по-челоѣчески, какъ къ челоѣку. Мы должны, въ частности, проповѣдывать христіанскую вѣру всѣмъ язычникамъ, одинаково папуасамъ и коммунистамъ, не спрашивая себя и не заподозривая въ себѣ ихъ челоѣчности. Отсутствіе этого принципа способно породить въ насъ такой же подлинно зоологическій расизмъ, такое же р а з л и ч е н і е челоѣчества на чистыхъ и нечистыхъ, благородныхъ и неблагородныхъ, что предъ этимъ поблѣднѣлъ бы всякій сословный или національный расизмъ. Поэтому намъ надо аскетически побороть и смирять въ себѣ тѣ чувства, изъ которыхъ истекаетъ наше подозрѣніе о томъ, подлинно-ли челоѣкъ — тотъ или иной герой исторіи, какъ напр. Аттила или иные изъ нашихъ современниковъ, «вождей». Господь сокрылъ въ невѣдѣніи тайну челоѣчности каждаго челоѣка, и она откроется намъ лишь тогда, когда на судъ предстанутъ «всѣ народы», все челоѣчество въ его полнотѣ. А тѣ, которымъ дано быть «бичемъ Божиимъ» лишь въ челоѣкообразномъ обличїи, на судъ не предстанутъ, ибо умрутъ такъ же какъ всѣ животныя, и въ томъ числѣ тѣ жестокія животныя, которыя причинили много бѣдъ и страданій челоѣчеству. Однако, такого рода смерть существенно отличалась бы отъ того духовнаго самоуничтоженія, которое полюбили послѣдователи теорїи «условнаго безсмертія», хотя косвенно и навѣяна ею.

XI.

Подведемъ итоги. Теорія условнаго безсмертія отличается чрезмѣрнымъ натуралистическимъ біологизмомъ. Она понимаетъ жизнь какъ нѣкое общее свойство или качество тварнаго міра, съ особой силой чувствуя и исповѣдуя эту жизненную силу міра, есть тиллозоизмъ. Въ этомъ мірочувствіи есть своя доля истины, какъ философская, поскольку ж и з н ь и ж и в о е с у щ е с т в о представляетъ собою основную, первенствующую категорію бытія, которую обычно не включаютъ въ свою таблицу категорій философы, такъ и религіозная, ибо въ мірѣ струятся сила животворящаго Духа равно для всѣхъ существъ. Однако, надо съ гораздо большей силой различать разные ступени жизни, отъ низшихъ органическихъ формъ ея до духовно-бѣзплотныхъ ангельскихъ. И человѣческая жизнь не есть просто жизнь, только въ біологическомъ смыслѣ, но и еще особое духовное качество жизни, «вѣчная жизнь», сверхприродная и сверхбіологическая. Благодаря этому неразличенію и сила боговоплощенія понимается чрезмѣрно біологически. Смертному человѣку подается «лѣкарство безсмертія» чрезъ соединеніе Божескаго естества съ человѣческимъ. Возстановленіе утерянной силы жизни, а не ея преображеніе, но новая жизнь въ воскресшемъ, прославленномъ тѣлѣ подается человѣчеству какъ обоженіе, какъ жизнь по благодати сыновъ Божіихъ и друзей Божіихъ. Теорія кондиціонализма страдаетъ поэтому чрезмѣрнымъ космизмомъ или имманентизмомъ. Хотя здѣсь и признается въ полной силѣ боговоплощеніе, однако оно понимается лишь въ отношеніи къ смерти, но не какъ раскрытіе всей силы богочеловѣчества, единства божественной и человѣческой жизни въ Новомъ Адамѣ, во Христѣ, а въ Немъ и во всемъ человѣчествѣ. Для Халкидонскаго догмата, какъ и догмата VI собора, не находится мѣста въ общей концепціи кондиціонализма.

Однако, этотъ имманентизмъ составляетъ не только слабость, но и своеобразную силу, какъ мотивъ эсхатологій. Именно онъ вводитъ въ свои границы тотъ односторонній трансцендентизмъ, который вообще присущъ эсхатологій, гдѣ послѣднія судьбы понимаются слишкомъ часто какъ внѣшній приговоръ и дѣйствіе н а д ъ человѣкомъ, и въ меньшей степени состояніе самого человѣка. Въ своей односторонности кондиціонализмъ останавливаетъ мысль на томъ, что же именно совершается или не совершается съ человѣкомъ самимъ, чѣмъ опредѣляются различія въ судьбахъ изъ его собственнаго состоянія, какъ его д ѣ л о. Въ частности, это относится къ

духовному самоопредѣленію самого человѣка. Человѣкъ имѣетъ духъ, это дано ему, но это дано ему какъ творческая задача и подвигъ, дѣло его собственной жизни. Кто не хочетъ духовной жизни, тотъ и не знаетъ ея, онъ не имѣетъ духа, его имѣя. И вотъ это то замираніе духа въ существѣ по природѣ духовномъ, какъ собственное самоопредѣленіе человѣка, является состояніемъ духовной смерти, не въ смыслѣ уничтоженія, но въ смыслѣ неосуществленія, сведенія къ потенціальности того, что по природѣ своей должно быть актуально. Не касаясь здѣсь вопроса о томъ, въ какой мѣрѣ это самоопредѣленіе можетъ быть неизмѣнно и окончательно, здѣсь мы имѣемъ выраженіе той цѣнной мысли, что въ извѣстномъ смыслѣ послѣдняя судьба человѣчества есть имманентное раскрытіе собственного человѣческаго существа, его воли и творчества, внѣ котораго и безъ котораго ему ничего не можетъ быть дано, или вѣрнѣе, принято. Здѣсь раскрывается та истина Евангелія, что у кого было мало, будетъ отнято и это малое, а у кого было много, дано будетъ многое и преизбудеть. Человѣкъ и въ послѣдней судьбѣ своей не лишается творческаго участія, положительно или отрицательно: «Жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятiе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое» (Второз. 30, 19).

Протоіерей Сергій Булгаковъ.

ЕССЕ НОМО

(О нѣкоторыхъ гонимыхъ «измахъ»).

Каждая эпоха имѣетъ свои лозунги, свои любимыя словечки. Борьба идей и стилей, ведущаяся тяжелыми, регулярными арміями ученыхъ, критиковъ, философовъ, богослововъ, заостряется въ нѣсколькихъ крылатыхъ формулахъ, — употребляемыхъ одними, какъ оружіе, другими, какъ знамя. Легкая кавалерія публицистовъ пользуется почти исключительно этимъ оружіемъ, которое для широкихъ массъ кристаллизуетъ духовное содержаніе вѣка. Измѣнчива судьба словъ; нѣкоторыя изъ нихъ способны навести на элегическое раздумье не хуже похвальныхъ надписей на гробницахъ древнихъ, нѣкогда славныхъ, но нынѣ угасшихъ фамилій. Символы, которые для нашихъ дѣдовъ были знакомъ совершенства, бросаются нами для выраженія презрѣнія. Мы убиваемъ словомъ, которое нѣкогда было увѣнчивающимъ лавромъ: такъ Локки убиваетъ Бальдура вѣткой омелы. Давно ли говорили о чувствительности, какъ о высокомъ строѣ души? Въ слѣдующемъ поколѣніи такимъ патентомъ на культурное благородство служило слово «позитивизмъ». Можно ли придумать что-нибудь болѣе компрометирующее, чѣмъ эти титулы въ наши дни? «Идеализмъ» и «реализмъ» по очереди, въ вѣчной смѣнѣ боевого счастья, то поднимаются, то падаютъ на вѣсахъ культуры.

Я говорю объ этомъ не отъ усталости душевной, не для того, чтобы вывести изъ этой неустойчивости оцѣнокъ урокъ релятивизма или ироніи. Я убѣжденъ, что лежащая за поверхностностью словесно-литературной борьбы человѣческая драма исторіи полна глубокаго смысла, хотя и трудно уловимаго. Изученіе судьбы словъ, въ которыхъ эпоха выражаетъ себя, даетъ ключъ къ ея глубинѣ, невыразимой въ словѣ. Я хотѣлъ бы предложить вниманію читателя нѣсколько крылатыхъ словечекъ нашего времени, чтобы за ними уловить духъ «времени». Не только для того, чтобы узнать его, но и для того, чтобы съ нимъ бороться.

Почему я выбираю не положительные, а отрицательные лозунги вѣка? Потому, что наше время лучше находитъ себя въ отрицаніи старыхъ, чѣмъ въ утвержденіи новыхъ цѣнностей. Въ борьбѣ со старымъ объединяются чуть ли не всѣ; въ поискахъ новаго начинается разбродъ. Конечно, можно было бы найти нѣсколько словъ, въ которыхъ новое поколѣніе пробуетъ утверждать свой идеалъ жизни: порядокъ, единство, собранность, дисциплина, строительство, конструктивность... Но ни одно изъ нихъ не приобрѣло священнаго смысла знамени, за которое борются и умираютъ. Умираютъ за революцію, за націю, за Церковь, за вождя. Но всѣ эти идеалы раздѣляютъ, а не соединяютъ. Объединяющія враговъ боевыя или практическія добродѣтели еще не получили освящающихъ именъ. Зато въ общей ненависти къ отходящему вѣку всѣ различія исчезаютъ. Атеистъ-комсомолецъ и православный фашистъ подаютъ другъ другу руку.

Исторія культуры не исчерпывается борьбой; въ столкновеніи противоположностей ткется какая-то новая, общая ткань жизни, покрывающая противниковъ. Между врагами, принадлежащими одному поколѣнію, культурно больше общаго, чѣмъ между отцами и дѣтьми, живущими въ добромъ согласіи. Такъ христіанскіе апологеты и воинствующие матеріалисты 18 вѣка стоятъ на общей почвѣ: на почвѣ раціонализма. Въ вѣкъ романтизма мятежная, эмоціоанальная стихійность объединяетъ католическихъ поэтовъ съ атеистами Байрономъ и Шелли. Борясь съ духомъ времени, мы уступаемъ ему. Мы дышимъ его воздухомъ. Мы говоримъ его языкомъ, даже тогда, когда его отрицаемъ. До извѣстной степени это законно и неизбежно. Но за какой-то чертой начинается измѣна. Есть слова, неотдѣлимые отъ вещей и идей, которыя они символизируютъ. Отказаться отъ нихъ значитъ предать святыню. Вѣрующій человекъ не можетъ перестать называть Бога Богомъ. Абсолютъ, Субстанція, Разумъ, Природа — всѣ псевдонимы, въ которыхъ пыталось скрыться гонимое религіозное сознаніе, были не убѣжищами, а ловушками вѣры: для многихъ они стали ея могилой.

Въ борьбѣ между старымъ и новымъ мы не можемъ встать всецѣло на сторону «родного Содома». Есть вещи, которыя должны сгорѣть въ огнѣ катастрофы. Но есть и пенаты, которыя мы выносимъ изъ огня разрушенной Трои, чтобы въ долгихъ скитаніяхъ и битвахъ найти для нихъ новые храмы на площадяхъ грядущаго Рима. Содомъ или Троя? Между этими двумя воспріятіями прошлаго мы раскалываемся. Вѣрный отвѣтъ, конечно: и Троя, и Содомъ. Пусть сгараетъ содомское, но пусть вѣчно живетъ Палладіумъ священной Трои.

Слова — идолы, иконы ложныхъ или истинныхъ боговъ. Вглядимся въ нѣкоторые изъ этихъ кумировъ, чтобы рѣшить: стоитъ ли защищать ихъ или лучше имъ сгорѣть въ общемъ пожарѣ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ зависитъ отъ того, — какія — мнимыя или истинныя — святыни въ нихъ воплощаются.

ПСИХОЛОГИЗМЪ

Психологизмъ, какъ бранная кличка, родился съ неокантианствомъ въ 90-хъ годахъ прошлаго столѣтія. XIX вѣкъ обожалъ психологію. Онъ пытался — правда не очень удачно — создать и науку подъ такимъ названіемъ. Но дѣйствительная психологія вѣка создавалась писателями-художниками. Они — Стендаль, Флоберъ, Толстой — сдѣлали огромный шагъ впередъ въ познаніи человѣка — шагъ за Паскаля, за христіанскихъ аскетовъ и мистиковъ. Открытія въ душевномъ мірѣ такъ привлекали ихъ, что заслоняли иногда чисто художественные моменты творчества. Когда хотѣли похвалить писателя — Достоевскаго, — говорили: какой психологъ! (вмѣсто: какой художникъ). Какъ наука, психологія, еще не выросшая изъ дѣтскихъ пеленокъ, пыталась уже вытѣснить философію. И здѣсь-то она наткнулась на первое серьезное сопротивленіе. Кантианство отвергло ея притязанія и объявило психологизмомъ всякія поползновенія психологіи-рабыни занять мѣсто царицы-философіи. Философія праздновала свое воскресеніе, очнувшись отъ сонной одури релятивизма. Первой формой ея самоутвержденія было признаніе объективнаго міра знанія. Важенъ не процессъ познанія, не то, какъ человѣкъ приходитъ къ открытію бытія и его законовъ, а само это бытіе, хотя и неразрывно связанное съ познающимъ субъектомъ. Психологизмъ вноситъ неустойчивость, случайность, хаосъ въ царство разумности. Трансцендентализмъ, противопологаемый ему, отдастъ должное его познающему разуму, но не личному, случайному разуму, а разуму вообще, неизвѣстно даже, человѣческому ли. Міръ истины не зависитъ отъ того, есть ли человѣческое сознаніе, его воспринимающее. Надъ человѣкомъ, который недавно, какъ Протагоръ, мнилъ себя мѣрой вещей, былъ поставленъ міръ идей, кристаллизованный въ науки, очень плотный отвердѣвшій міръ, который придавилъ его своей тяжестью, какъ раньше давила его своимъ механизмомъ матерія физической природы. Тогда-то и въ Россіи, съ начала новаго вѣка, вошло въ моду въ философскихъ кругахъ (и не только кантианскихъ) ругаться психологизмомъ.

Съ тѣхъ поръ утекло много философской воды, или чернилъ. Кантианство было объявлено «преодоленнымъ». Познаніе освободилось отъ оковъ научности и устремилось къ завоеванію ме-

тафизического міра. Личность была утверждена въ своихъ правахъ. Но презрѣніе къ психологизму осталось. А между тѣмъ, казалось бы, съ точки зрѣнія персонализма, личность имѣетъ, по меньшей мѣрѣ, такое же значеніе, какъ объективный міръ. Процессъ познанія — психологическій процессъ — можетъ опредѣлять ея судьбу. То, какъ человекъ, эпоха, человечество воспринимаютъ истину, можетъ быть важнѣе самой по себѣ, отрѣшенной истины. Можно идти и дальше и искать мѣста этой истины — міра идей — въ подобномъ человеческому — Божественномъ сознаніи. Что же остается тогда отъ философскаго презрѣнія къ психологіи? Но это презрѣніе сплошь и рядомъ живетъ и тамъ, гдѣ побѣда надъ старымъ позитивизмомъ досталась Церкви. Христіане не менѣе философовъ боятся всякаго подозрѣнія въ психологической ереси. А между тѣмъ, имъ, казалось бы, эта безгнѣвность къ фуху совершенно не пристала.

Конечно, можно понимать всякій «измъ», какъ нѣкоторое преувеличеніе, какъ раковую опухоль на ткани истины. Материализмъ, историзмъ, психологизмъ будутъ въ такомъ случаѣ, по самой словесной формѣ, еретичны. Но всякій ли «измъ» пейоративенъ? Национализмъ, меосіанизмъ, социализмъ утверждая себя въ своихъ «измахъ», этого про себя не думаютъ. Само христіанство на всѣхъ европейскихъ языкахъ выражается съ помощью этого греческаго суффикса: christianismus. Борясь противъ «изма», мы не всегда боремся противъ злоупотребленія, но часто отрицаемъ самую идею, заостряемую «измомъ».

Психологизмъ безповоротно осужденъ въ своемъ узкомъ смыслѣ, какъ узурпація научной психологіей непринадлежащаго ей мѣста. Но развѣ о научной психологіи и ея гипертрофіи идетъ теперь рѣчь? Не психологія, а фуху сама душа человека, только что признанная въ своемъ существованіи, становится мишенью полемики. Остановимся на двухъ сферахъ борьбы съ психологизмомъ: искусствѣ и религіи.

Съ наибольшей прямолинейностью и даже грубостью борьба съ психологизмомъ въ литературѣ велась въ совѣтской Россіи. Психологія въ романахъ считалась чѣмъ-то въ родѣ политическаго преступленія. Интересъ къ внутреннему міру человека былъ объявленъ буржуазнымъ. Романы, въ которыхъ этотъ интересъ сумѣлъ пробиться сквозь цензурныя рогатки, можно перечесть по пальцамъ. Если бы психологія приносилась въ жертву социально-революціонной тенденціи, это было бы объяснимо политически. Но въ совѣтской Россіи процвѣталъ и авантюрный романъ. Интересъ фабулы, въ его чисто внѣшнемъ, синематографическомъ волшебствѣ, принимался суровымъ большевизмомъ, какъ законный отдыхъ борца. Лишь интересъ къ міру души признавал-

ся разлагающимъ. Этой теидеици не объяснить одной политикой. Политикъ шла навстрѣчу новая литература, съ ея тенденціями. Наконецъ, насиліе политики само является орудіемъ той идеи, того замысла новой культуры, которая не ограничена въ своемъ проявленіи большевизмомъ, но представляетъ послѣдній крикъ вѣка. Въ Европѣ эта теидеиція — романъ безъ души — выражаются не столь побѣдно... Здѣсь она парализуется могучимъ сопротивленіемъ стараго міра, который даетъ, быть можетъ, накануне умираиія, самые прекрасные свои цвѣты. Во Франціи психологическій романъ, конечно, связанъ съ именемъ Пруста, открывшимъ новую глубину человѣческой жизни и новыя, неизсякаемыя темы для психологизирующаго искусства. Но Прустъ весь, цѣликомъ, своими корнями и даже культурными интересами — въ XIX вѣкѣ. Его Франція, его человѣчество — это Франція 90-хъ годовъ. Прустъ — не зачинатель, а завершитель.

Еще позже, какъ разъ въ самые послѣдніе годы, расцвѣтъ психологическій романъ въ Англіи. Но Англія, въ своемъ развитіи, чрезвычайно отстала отъ Европы. Ея интеллигенція переживаетъ сейчасъ, съ одной стороны, эпоху декаданса, съ другой — нѣчто напоминающее русскіе 60-е годы и Достоевскаго. Я не хочу сказать, что психологизмъ въ Англіи, какъ и вся ея культура обречены. Напротивъ, они могутъ оказаться источникомъ побѣдоносной и творческой реакціи. Но, конечно, не здѣсь бьется сейчасъ пульсъ новаго, безумнаго, самоубійственнаго міра.

Живопись освободилась отъ психологизма такъ давно, что скоро можно будетъ справлять столѣтній юбилей преодоленія въ ней человѣка. Приблизительно — съ импрессионистовъ. Человѣкъ — въ его душевности — это «литература», ужасъ для художника. Лицо человѣка и его сапоги трактуются въ одномъ планѣ. Мы настолько привыкли къ этому, что даже не удивляемся. Гибель портрета явилась первымъ результатомъ преодоленія психологизма въ живописи.

Обездушеніе музыки было болѣе трудной задачей. Но и на нашихъ глазахъ оно осуществляется. Съ большимъ опозданіемъ, но уже сдѣлано роковое открытіе, что музыка вовсе не служитъ для выраженія движеній души, а занята самостоятельной игрой звуковыхъ формъ, подобно красочнымъ массамъ и линіямъ въ живописи. Стравинскій показалъ возможность бездушной музыки.

Мнѣ не важно сейчасъ, большія ли завоеванія (или опустошенія) сдѣлала борьба съ психологіей въ искусствѣ. Важно то, что она идетъ, что она представляетъ знаменіе нашего времени, и что она убиваетъ человѣческое содержаніе искусства. Посколь-

ку эта борьба отражается въ критикѣ, она проходитъ, коненчо, подъ знакомъ анти-психологизма.

Что означаетъ анти-психологизмъ въ религiи? Борьбу съ переоцѣнкой «переживанiя», человѣческаго сознанiя въ религiозномъ актѣ. Въ конечномъ счетѣ — борьбу съ личной субъективной вѣрой или религiозностью... Позвольте пояснить мнѣ это отношенiе однимъ примѣромъ.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, на страстной недѣлѣ, я встрѣтилъ въ соборѣ на гге Дагу своего знакомаго, стоящаго въ безконечномъ хвостѣ ожидающихъ исповѣди. Я спросилъ его, у какого священника онъ исповѣдуются. Отвѣтъ его поразилъ меня своею значительностью: «Не знаю. Я не психологизрую таинства исповѣди». Если есть таинство, въ которомъ главное мѣсто принадлежитъ личному субъективному моменту, то это, конечно, таинство исповѣди. Какъ возможно покаянiе безъ раскаянiя? И какъ возможно раскаянiе безъ самоанализа, безъ психологическаго расчета съ самимъ собой? Объективный моментъ отпущенiя грѣховъ явно не имѣетъ смысла безъ ихъ осознанiя. Обездушить и обезличить всѣ остальные таинства — уже гораздо болѣе легкая задача. Мой знакомый былъ тогда евразійцемъ. Его заявленiе чрезвычайно характерно для всей религiозной позицiи этого направленiя. Но евразiйство лишь авангардная группа, съ большой остротой и пожалуй грубостью выражающая широко распространенныя настроенiя — виновать, волеустремленiя, или интенцiи.

Побѣдить психологизмъ въ религiи — значитъ, свести его къ объективнымъ и социальнымъ элементамъ. Догматъ, обрядъ, общественный культъ, церковно-каноническiй строй — вотъ что утверждается какъ противовѣсъ психологической религiозности. Не только религiозность, но даже религiя начинаетъ становиться подозрительнымъ терминомъ. Слово религiя слишкомъ отзывается субъективизмомъ. Религiю нельзя себѣ представить внѣ отношенiя человѣка къ Богу. Современное богословіе хочетъ истолковать ее, какъ отношенiе Бога къ человѣку. Вотъ почему теоцентрическое богословіе Барта — самага влiятельнаго среди протестантскихъ теологовъ — поднимаетъ гоненiе не только на религiозность, но и на религiю. Объективный моментъ, подчеркиваемый Бартомъ, есть Откровенiе, — то Слово Божiе, которое для стараго протестантизма (кальвинизма) оставалось едва ли не единственнымъ сверхсубъективнымъ содержанiемъ вѣры. Впрочемъ, на основѣ откровенiя Бартъ реставрируетъ и догматъ, столь обветшавшiй въ его конфессиональной средѣ. Догматизмъ оживаетъ во всѣхъ христiанскихъ исповѣданiяхъ параллельно росту церковности (даже протестантской). Влiянiе Барта

въ современномъ мірѣ огромно. Оно распространяется и на другія христіанскія церкви: на англиканство и даже, въ нѣкоторой мѣрѣ, на католичество.

Въ православіи, вмѣсто откровенія, удареніе ставится на литургическую жизнь. Въ культѣ данъ, безспорно, самый объективный и соціальный элементъ религіи. Въ православіи онъ всегда составлялъ наиболѣе развитую и совершенную часть традиціи. Отсюда, почти все возрожденіе православной церковности направилось по линіи культа. Конечно, христіанскій культъ, особенно въ его художественномъ обрамленіи, способенъ пробуждать самыя интимныя стороны челоѳческой душевности. Но въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, какъ происходитъ психологическое обезвреженіе и обездушеніе культа. Сейчасъ же обратимся къ другому фактору православнаго возрожденія — къ монашеству.

Современное русское монашество обнаруживаетъ нѣкоторыя новыя черты, не укладывающіяся въ традиціонный стиль его. Но оно тверже, чѣмъ когда-либо, стоитъ на Добротолубіи, т. е. на аскетизмѣ древней византійской церкви. Изъ Добротолубія оно почерпаетъ (гони исторію въ дверь, она войдетъ въ окно!) какъ разъ ту идею, которая созвучна духу нашего времени: идею борьбы съ душевностью. По правдѣ сказать, древняя аскетика бролась больше всего съ тѣломъ; уже на второмъ мѣстѣ — съ душой. И тѣло и душа должны подчиниться высшему началу въ челоѳческомъ существѣ — духу. Трихотомія — тройственное дѣленіе челоѳческаго существа, — въ христіанствѣ идетъ отъ апостола Павла. Оно было поддержано трихотомическими тенденціями греческой психологіи (восторжествовавшими какъ разъ въ Добротолубіи), но никогда не могло вытѣснить окончательно двухчленнаго дѣленія, даннаго въ Библіи и Евагеліи. Для синоптиковъ душа есть высшее въ челоѳкѣ: «Какая польза челоѳку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, повредивъ душѣ своей?» (Мѣ. 16, 26). Еще для геніальнаго психолога Августина душа, послѣ Бога, остается главнымъ интересомъ познанія: «Что я хочу знать? Бога и душу? ничего болѣе» (sol. 1).

Но апостоль Павелъ уже душевность употребляетъ пейоративно: «душевное тѣло», «душевный» челоѳкъ — это не духовный, не благодатный, но природный, низшій міръ, подлежащій одухотворенію. Нельзя себѣ представлять, — какъ это часто дѣлаютъ теперь, — что духъ это совершенно отдѣльное, третье начало въ челоѳкѣ, начинающее тамъ, гдѣ кончается душа. Вѣрнѣе, это особенное качество душевности, ее освѣщающее. У восточныхъ аскетическихъ авторовъ подъ душевностью, съ которой ведется брань, поднимается, съ одной стороны, воображеніе и чувственное воспріятіе, съ другой вся область

чувствъ, страстей и волненій. Въ подозрѣніи остается высшій разумъ, «умъ» (науз), который иногда употребляется, какъ синонимъ духа (рпейна). Здѣсь всего сильнѣе сказалось вліяніе греческой философіи. Современные аскеты рѣдко принимаютъ этотъ античный рационализмъ. Но борьба съ душевностью выдвигается на первый планъ духовной жизни. Душевность — это не однѣ низшія страсти. Это, прежде всего и главнымъ образомъ, мечтательность и нѣжность, склонность къ умиленію, къ сердечной религіозности и къ человѣческимъ привязанностямъ. Такой аскетъ начинаетъ свой подвигъ съ искорененія въ себѣ добрыхъ чувствъ: прежде всего любви къ ближнему. Любовь — такъ наз. естественная любовь, въ противоположность духовной — объявляется подлежащей преодолѣнію. Но духовная любовь, какъ установлено древней аскетикой, является завершеніемъ добродѣтели, самымъ труднымъ подвигомъ. Такимъ образомъ, на мѣстѣ человѣческаго сердца образуется пустота, которая когда-то еще должна быть заполнена духомъ, а пока заполняется чаще всего разнымъ мусоромъ. Создается отталкивающий образъ жестокаго себялюбца, самоистязанія котораго не скрываютъ, а скорѣе усиливаютъ черты сатанизма, т. е. бездушной и безтѣлесной, злой духовности.

Рзумѣется, въ чистомъ видѣ этотъ образъ встрѣчается рѣдко. Но разрушительное вліяніе такого идеала распространено весьма широко. Его опасность для жизни народа, конечно, во много разъ превосходитъ опасность бездушнаго искусства. Вѣдь, отъ религіи мы ждемъ исцѣленія болѣзней современнаго человечества. «Если соль разсолится, чѣмъ осолить ее». Что же будетъ, если соль обратится въ сѣру?

ЭМОЦИОНАЛИЗМЪ.

Говоря о психологизмѣ, мы уже должны были сказать объ эмоціонализмѣ или эмоціональности. Они не только относятся другъ къ другу, какъ цѣлое къ части — душа къ чувству. Повидимому, эмоціи, или чувства, или сердце составляютъ самый корень человѣческой душевности. Разумъ слишкомъ объективенъ и связанъ съ міромъ идеальнымъ. Воля находится въ тѣсномъ отношеніи къ тому, какъ моторно-мускульной системѣ, и черезъ нее къ міру энергій физическаго міра. Эмоціональное въ человѣкѣ — самое душевное въ немъ, и потому самое человѣческое. Оно прежде всего отличаетъ его отъ бездушныхъ тѣлъ и, вѣроятно, отъ безтѣлесныхъ духовъ.

Борьба съ эмоціональностью началась значительно позже борьбы съ психологизмомъ. Это явленіе, главнымъ образомъ, послѣвоенной Европы. Яркая, но краткая вспышка эмоціональности

отдѣляетъ позитивизмъ XIX столѣтія отъ новѣйшаго, ни въ чемъ на него не похожаго позитивизма XX-го в. Послѣднія десятилѣтія стараго вѣка (*fin de siècle*) и первая половина новаго отмѣчены приматомъ чувства. Декадентское и символическое искусство культивировало «ощущенія» и «переживанія». Католическій модернизмъ хотѣлъ всю религію свести къ религіозному чувству. Слѣдуетъ признать законность послѣдовавшей реакціи. Новый реализмъ и футуризмъ — противъ символизма; догматизмъ противъ модернизма — это справедливо. Но побѣдители давно уже, не довольствуясь вытѣсненіемъ противника со своихъ территорій, продолжаютъ беспощадную войну на истребленіе, по методу современныхъ гражданскихъ войнъ.

— Пусть о чувствахъ бездѣльники строчатъ

Бутафорскихъ восторговъ чушь. —

Это изъ стихотворенія одного симпатичнаго молодого эмигрантскаго поэта. Онъ явно хочетъ быть созвучнымъ музѣ совѣтской, и потому его слово имѣетъ болѣе широкое значеніе. Лирическая поэзія не нужна эпохѣ: почему-нибудь да твердитъ Адамовичъ: не пишите стиховъ. Эпоха требуетъ «эпоса». Замѣчательно возрожденіе давно похороненнаго эпического жанра — «поэмы», новый расцвѣтъ — уже, казалось, обреченнаго романа, и проникновеніе въ высокую литературу тѣхъ чисто описательныхъ формъ, которая раньше были удѣломъ журнализма. Половина популярныхъ писателей Франціи — журналисты. Романъ и повѣсть перемѣшиваются съ хроникой, съ исторіей, съ «монтажемъ» источникомъ, съ голой и безстрастной информацией.

Съ другой стороны, и въ романѣ и въ поэзіи все болѣе вывѣтривается то чувство — чувство *par excellence* — которымъ жило лирическое искусство всѣхъ вѣковъ. Я говорю о любви. Что-то случилось, не только въ поэзіи, но и въ жизни, что этотъ источникъ всякаго лиризма вдругъ изсякъ. Отъ любви осталась сексуальность, осталась соціальная проблема, связанная съ бракомъ, осталась дружба и товарищество — вѣроятно, въ Россіи, — но все это не можетъ питать поэзіи. Сердце уже не дрожитъ отъ близости и памяти любимой. Страданія нераздѣленной любви ни въ комъ не вызываютъ сочувствія. Любовь опустилась на грань смѣшного.

Изъ двухъ самыхъ могучихъ эмоціональныхъ корней искусства остается смерть, которой все болѣе живетъ безлюбовное человеческое сердце. Это послѣдній пріютъ лиризма — не въ одной русской эмиграціи. Замѣчательно, что смерть составляетъ завѣтную тему двухъ самыхъ большихъ талантовъ Англіи: Моргана и Вирджиніи Вульфъ. Но, конечно, чувство или комплексъ чувствъ, связанныхъ со смертью, безсильны остановить распадъ

искусства. Безмысленно воспѣвать смерть или дрожать отъ ея тѣни. Лучше итти ей навстрѣчу. Современный человѣкъ начинаетъ умирать дѣловито и спокойно, какъ звѣрь.

Борьба съ эмоціей въ Церкви, т. е. съ религіознымъ чувствомъ, проходитъ подъ знакомъ аскетической трезвости и сухости. Чувство, на аскетическомъ языкѣ — это «прелесть». Оно всячески изгоняется изъ богослуженія подъ предлогомъ борьбы за строгій стиль. Эмоціональная стихія глубоко вошла за послѣдніе вѣка въ восточную литургику вмѣстѣ съ новой западной музыкой. Признаемъ охотно, что не всякая музыка совмѣстима съ церковнымъ культомъ; что въ этомъ отношеніи прошлый вѣкъ много грѣшилъ. Теперь повсемѣстно возвращаются къ строгимъ древнимъ распѣвамъ — параллель западному григоріанскому униссону, который тоже въ большой модѣ. Монастырское како-наршеніе, убивая въ зародышѣ умиленіе, достигаетъ поразительнаго безстрастія: звукъ поющего камня. Строго осуждается всякій привкусъ чувства и вдохновенія въ словахъ священника и чтеца. Пѣвучая монотонность, съѣдающая всѣ смысловыя и эмоціональныя оттѣнки рѣчи, изъ бытовой окаменѣлости становится послѣднимъ крикомъ моды. Въ XIX вѣкѣ всѣ были согласны съ пожеланіемъ Фамусова:

Читай не такъ, какъ пономарь,

А съ чувствомъ, съ толкомъ, съ разстановкой.

Теперь, наконецъ-то, и пономарь, точнѣе псаломщикъ, дождался своей реабилитаціи. Создалась цѣлая философія и теологія пономарства. Посуше, пожеще, построже. Выразительность — вотъ врагъ. И опять признаемъ, что театральная выразительность въ Церкви еще неумѣстна, чѣмъ въ чтеніи стиховъ. Но отсюда далеко до апологіи окамененнаго нечувствія. Борьба съ эмоціональностью грозитъ засыпать пескомъ всѣ ключи живой воды и превратить эдемскій садъ въ пустыню. «Камень вѣры» — и песокъ словъ. А гдѣ же источникъ «воды, текущей въ жизнь вѣчную»?

СЕНТИМЕНТАЛИЗМЪ.

Сентиментальность можетъ быть оттѣнкомъ эмоціональности: какъ чрезвычайное уточненіе и обостреніе чувствительности. Но нашей эпохѣ до такой степени чужда чувствительность Карамзинскаго вѣка, мы до такой степени огрубѣли и покрылись носорожьей кожей, что никому не приходитъ и въ голову, желая выругаться, употреблять это слово въ его первоначальномъ эстетическомъ значеніи. За то оно слышится — и при томъ на каждомъ шагу — въ связи съ этическими ассоціаціями.

Подъ сентиментальностью понимается теперь простое со-

страданіе или жалость къ человѣку, даже всякое желаніе — не то, чтобы не убивать людей, а убивать ихъ возможно меньше. Для генераловъ на войнѣ сентиментальность — щадить жизнь своихъ солдатъ, если это можетъ повредить успѣшности операций. Для большевиковъ сентиментальность — щадить жизнь своихъ враговъ, остатки побѣжденныхъ классовъ и даже просто людей, лишнихъ въ процессъ строительства. Но у всѣхъ сейчасъ въ крови размножаются микробы этого военного или большевистскаго яда. Разница лишь въ томъ, какого цвѣта микробы, краснаго или чернаго, преобладаютъ. Да и разницы, въ сущности, почти нѣтъ. Всѣ черные, ибо гасятъ свѣтъ. Всѣ красные, ибо жаждутъ крови. Сейчасъ мы остановимся бѣгло на послѣднемъ, красномъ оттѣнкѣ — и при этомъ не въ чисто этической, а въ отраженныхъ сферахъ — въ искусствѣ и религіи.

Борьба съ моральной сентиментальностью въ искусствѣ — проявляется въ культивированіи жестокости. Прямой садизмъ встрѣчается рѣдко; онъ принадлежитъ чувствительному вѣку, являясь извращеніемъ жалости. Это декаденты играли въ садизмъ («Саломея»). Наша эпоха требуетъ естественнаго или дѣланнаго безразличія къ человѣческой жизни. Раздавилъ червяка и пошелъ дальше. Совѣтская героическая литература, за малыми исключеніями, вся построена на этой культурѣ холодной жестокости. Апофеозъ суровыхъ борцовъ, кожаныхъ куртокъ понятенъ. Поразительно другое. Самъ народъ русскій, русское крестьянство изображается звѣремъ, изумительнымъ по своей стихійной безчеловѣчности. Въ Бунинѣ и Горькомъ этотъ впервые привидѣвшійся имъ образъ жестокаго русскаго мужика, вызывалъ отвращенія. Для Вс. Иванова это пріемъ героизаціи. Трудно сказать, насколько эти изображенія правдивы. Несомнѣнно, что революція провела какую то неизгладимую борозду. Но сомнительно, чтобы она могла начисто вытравить жалость — въ душѣ того народа, для котораго жалость была единственной добродѣтелью. Озвѣрѣлъ, вѣроятно, не русскій народъ. Озвѣрѣла русская литература.

Въ меньшей мѣрѣ та же игра въ безчувствіе ведется и здѣсь: въ эмигрантской русской и въ большой европейской литературѣ. Для молодыхъ, еще не попробовавшихъ настоящей человѣческой крови, это ребячество: посмотри, какой я, мнѣ все не шчемъ. Для другихъ, испепеленныхъ, это подлинная смерть чело-вѣчности.

Но совершенно невыносимо уже, когда борьба съ сентиментальностью, т. е. съ милосердіемъ, ведется въ Церкви. вмѣсто отпора торжествующей стихіи звѣря, здѣсь, какъ во всѣ эпохи варваризаціи — начинается отступленіе передъ звѣремъ. Нѣко-

торые признаки его мы уже видимъ. Уже мечутся стрѣлы въ любовь — конечно, чисто человѣческую, чисто естественную любовь! Любовь берется въ кавычки; уже почти немислимо, безвкусно опредѣлять христіанство (слѣдую XIX вѣку), какъ религію любви. На Западѣ закатывается звѣзда Франциска Ассизскаго, меркнетъ культъ его, въ прошломъ поколѣніи увлекавшій почти все культурное человѣчество. Св. Доминикъ вытѣсняетъ его въ католическомъ сознаніи. Не знаемъ, какъ въ Россіи, но въ зарубежьи наибольшимъ почитаніемъ пользуются воинственные святые — возможные покровители въ гражданской войнѣ. Въ связи съ апологіей войны, столь модной въ нѣкоторыхъ церковныхъ кругахъ, даже невинный и благочестивый культъ святыхъ пріобрѣтаетъ зловѣщее значеніе.

Съ побѣдой архаизирующей тенденціи въ иконописи съ иконостаса глядятъ уже давно забытые суровые византійскіе лики. Къ нимъ трудно молиться о прощеніи и жалости. Такіе не пожалѣютъ. Окаменѣвшій, жестокій человѣкъ создаетъ небо по своему образу и подобию.

РАЦИОНАЛИЗМЪ.

Рационализмъ — одно изъ самыхъ употребительныхъ бранныхъ словъ современности. Мы всѣ — такіе разные во всемъ — сходимся въ осужденіи рационализма, или незаконныхъ претензій разума. Однако, рационализмъ, или борьба съ нимъ, не легко укладывается въ линію уже рассмотренныхъ нами «измовъ». Всѣ они, включая и психологизмъ, были прежде всего въ чувство. Но чувство и разумъ вѣчные антагонисты. Трудно протестовать одновременно противъ чувства и противъ разума. Наше время, дѣйствительно, осуществило этотъ невозможный синтезъ. Но въ немъ антирациональная струя течетъ, не всегда сливаясь съ антиэмоціональной.

Борьба съ рационализмомъ началась давно, — быть можетъ, раньше, чѣмъ борьба съ психологизмомъ, и отмѣчаетъ прежде всего десятилѣтія символизма и культуры, съ нимъ связанной, нынѣ уже отошедшей въ прошлое. Наше время, убивающее символизмъ, сохранило этотъ отрицательный пунктъ его наслѣдія.

Строго и по существу, рационализмомъ называется философія XVIII вѣка и его тенденція объяснить весь міръ и человѣка изъ чистаго, т. е. логическаго разума. То, что именуется рационализмомъ XIX вѣка, есть скорѣе абсолютизмъ научности, что не одно и тоже. Наука XIX вѣка поконится столько же на опытѣ и экспериментѣ, сколько на математическомъ разумѣ. Неуклюжее французское слово *scientisme* лучше характеризуетъ тенденцію прошлаго вѣка — можетъ быть и нынѣшней Сорбонны. Съ

90-х годовъ, когда во Франціи Брюнетьеръ провозгласилъ банкротство науки, начался закатъ и разума. Въ философіи, подъ знакомъ ирраціонализма, стоятъ интуитивизмъ, прагматизмъ и родственныя системы. Бергсонъ во Франціи и Левъ Шестовъ въ Россіи еще и понынѣ несутъ это боевое знамя. Наука, конечно, не умерла, но подорвана въ своемъ жизненномъ самочувствіи. Ее удалось серьезно дискредитировать, и юноша, выбирая свой путь, рѣдко ищетъ чистаго знанія. При такихъ условіяхъ, прогрессирующее невѣжество не должно удивлять: оно находится въ полномъ созвучіи съ «эпохой».

То циническое поправленіе науки и фальсификація ея въ государственныхъ цѣляхъ, какія мы видимъ во всѣхъ странахъ диктатуры, были бы невысказанными въ самыхъ деспотическихъ режимахъ прошлаго вѣка: конечно, и въ царской Россіи. Въ странѣ совѣтовъ, какъ и въ Германіи, наука откровенно, «прагматически» взята на службу, одѣта въ мундиръ. Нѣтъ чистой общечеловѣческой науки, есть наука опредѣленнаго класса или опредѣленной расы. Есть, пожалуй, нѣкоторое различіе въ отношеніи къ наукѣ коммунизма и расизма. Коммунизмъ, отрицая чистое знаніе, обнаруживаетъ дѣтскую приверженность къ цинтизму, комбинируя XIX вѣкъ съ ХУШ. Расизмъ послѣдовательнѣе въ своемъ отрицаніи. Онъ ведетъ борьбу съ самымъ началомъ интеллектуализма. Онъ учитъ о приматѣ инстинктивной жизни надъ сознаніемъ: о приматѣ крови надъ разумомъ. Въ этомъ смыслѣ снѣ философиичѣе, современнѣе и опаснѣе. Не даромъ ему поддаются руки нѣкоторые изъ самыхъ острыхъ философовъ и теологовъ Германіи (Гейдеккеръ, Гогартенъ).

Въ искусствѣ ирраціонализмъ забилъ мощной струей въ новую романтику символизма, который стремился разрушить міръ разумной дѣйствительности и открыть двери фантастическому. Царство фантазіи кончилось, поэзія вернулась на землю. Но земля потеряла свой устойчивый, разумный смыслъ. «Остранненіе», какъ художественный пріемъ, не праздная игра формалистовъ, оно соотвѣтствуетъ новому воспріятію міра. Почти всегда писатель нашихъ дней начинаетъ съ разрыва или надрыва привычныхъ, логическихъ связей между вещами. Не замѣняя ихъ, подобно символизму, связью намековъ и предчувствій міра иного, онъ просто оставляетъ міръ въ его бессмыслицѣ. Онъ погружаетъ его въ хаосъ, совершая вмѣсто творенія новаго, какъ бы «раствореніе» стараго міра. Въ изображеніи человѣка самое поразительное — это отсутствіе устойчивыхъ характеровъ. Человѣкъ не только ни добръ, ни золъ, ни уменъ, ни глупъ, но въ своихъ поступкахъ онъ не руководится ничѣмъ. Отъ него можно ждать всего. Это полное отсутствіе мотивации (Сиринъ). Л. Ше-

стовъ могъ бы быть вполнѣ доволенъ такимъ радикальнымъ преодоленіемъ необходимости.

Религія въ настоящее время не имѣетъ передъ собой врага въ лицѣ философскаго раціонализма, — даже сієнтизмъ рѣдко встрѣчается въ русской зарубежной мысли. Но подъ именемъ раціонализма ведется борьба со всякимъ употребленіемъ человеческого разума. Недовѣріе къ легендамъ, соннымъ видѣніямъ и мнимымъ чудесамъ, историческая критика въ примѣненіи къ Библии и даже житіямъ святыхъ — все это является признакомъ раціонализма. Но, быть можетъ, самымъ опаснымъ, нбо скрытымъ врагомъ признается само богословіе.

Каковы бы ни были предпосылки богословія — оно само можетъ быть рѣзко ирраціоналистическимъ — но безъ употребленія разума, безъ формы разумнаго мышленія, оно просто не существуетъ. Это дѣлаетъ его подозрительнымъ — не для однихъ благочестивыхъ старушекъ и «христіанской молодежи», но и для молодыхъ поэтовъ и для иныхъ философовъ.

Отстаивая свое право на существованіе, богословъ даетъ отпоръ старушкѣ. Поэтому въ церковномъ обществѣ, какъ и въ другихъ сферахъ жизни, нѣтъ единства стиля. Для однихъ (для старушки или для «христіанской молодежи») главный врагъ — раціонализмъ. Для многихъ богослововъ средняго возраста, врагъ — это — эмоціонализмъ, въ борьбѣ съ которымъ призываются на помощь и греческая патристика и западная томистическая традиція. Есть, наконецъ круги, которые совмѣщаютъ отрицаніе обоихъ «измовъ»: т. е. и чувства и разума. Мы уже видѣли ихъ: это тѣ, кто живутъ ритуализмомъ и аскетизмомъ — двѣ струи, часто сливающіяся въ жизни.

Убѣдившись, что борьба съ раціонализмомъ въ современности есть борьба съ разумомъ, а не съ его злоупотребленіями, позволительно спросить себя: какова должна быть религіозная оцѣнка самаго ирраціонализма? Если раціонализмъ можетъ быть ересью, то ирраціонализмъ всегда ею является. Ибо раціонализмъ, по своему формальному опредѣленію, не содержитъ отрицанія другихъ, кромѣ разума, источниковъ вѣры и жизни. Ирраціонализмъ же представляетъ такого рода отрицаніе (и только отрицаніе) одной божественной способности человека, одной стороны въ его «образѣ Божіемъ», и при томъ той, которая была главенствующей для христіанской древности. Лишенный разума, *anima rationalis* схоластиковъ, человекъ перестаетъ быть человекомъ, т. е. тѣмъ «умнымъ», «словеснымъ» существомъ, какимъ называетъ его греческая Церковь.

ЧТО ЗНАЧАТЪ ЭТИ ИЗМЫ?

Пора подвести итоги. Можно было бы продолжить этотъ

рядъ гонимыхъ «измовъ», но ихъ тенденція уже достаточно опредѣлилась. Можно было бы назвать одинъ изъ нихъ, который, до нѣкоторой степени, является ключемъ ко всѣмъ. Это «гуманизмъ». Но говорить о немъ раньше значило бы преждевременно раскрыть секретъ. Это умѣстно сдѣлать въ заключеніи.

Мы видѣли, что многіе изъ измовъ — вѣрнѣе анти-измовъ, — родились какъ законная реакція на нѣкоторыя культурныя искривленія прошлаго вѣка. Психологизмомъ, дѣйствительно, грѣшили въ философіи, иногда и въ искусствѣ XIX вѣка. Съ грѣхомъ пополамъ то же можно утверждать и о раціонализмѣ. Эмоціональность, или гипертрофія эстетической чувствительности, составляла, въ своихъ крайностяхъ, порокъ декадентскаго искусства, которое само было реакціей XIX вѣку. Но уже сентиментальность, въ этическомъ смыслѣ, я никакъ не могу признать порокомъ ни XIX-го, ни какого бы то ни было вѣка. Правда то, что XIX вѣкъ остается величайшимъ достиженіемъ практическаго христіанства въ смыслѣ культуры состраданія. Но и этотъ вѣкъ, передъ судомъ христіанской совѣсти, можетъ быть названъ жестокимъ (Блокъ назвалъ его «железнымъ»): онъ зналъ и смертную казнь и войну и революціи — послѣднія (особенно въ контръ-революціонныхъ репрессіяхъ) достаточно обагрены кровью. Только современная дьявольская ненасытность можетъ упрекнуть его въ мягкосердечіи.

Но какъ бы ни были законны эти реакціи нашего времени, онѣ давно быють дальше своей прямой цѣли. Теперь онѣ направлены не на удаленіе вредныхъ наростовъ и опухолей человѣческой природы, а на разрушеніе самой ея жизненной ткани. На то, безъ чего человѣкъ перестаетъ быть человѣкомъ. Подъ видомъ психологизма и остальныхъ «измовъ» борьба ведется съ его душой, съ его разумомъ, съ его сердцемъ и нравственной совѣстью. Вотъ почему чаще другихъ именъ врагъ получаетъ имя «гуманизма», гдѣ «измъ», какъ и въ другихъ случаяхъ, лишь прикрываетъ объектъ борьбы: настоящій врагъ это humanism, homo, самъ человѣкъ.

Самъ человѣкъ становится предметомъ отрицанія, униженія, подавленія въ передовыхъ явленіяхъ современной культуры. Онъ подавляется во-имя міра идеальнаго (кантіанство) и міра соціальнаго (марксизмъ, фашизмъ), ради духа и ради матеріи, во имя Бога и во имя звѣря. При всей скользкости этого положительнаго «во-имя», которое требуетъ уничтоженія человѣка, оно пріоткроется намъ въ своей сущности, если обратитъ вниманіе на то, какія стороны человѣка остаются безопасными отъ ударовъ «эпохи». Свободно и окружено почетомъ тѣло, освобождается, хотя и въ очень ограниченной сферѣ, и духъ; тиб-

нетъ только душа. Но это «только»! Тѣлесный человѣкъ живетъ звѣриной жизнью, духовный — ангельской. Лишь душевный остается человѣкомъ. Такимъ образомъ звѣрь и ангель (или демонъ?) растерзываютъ человѣка. Послѣднія столѣтія, дѣйствительно, угасили духъ въ человѣкѣ и обезсилили, если не растлили, его тѣло. Слѣдовало бы привѣтствовать возрожденіе и духа и тѣла, если бы они расширяли въ обѣ стороны содержаніе душевности, вмѣсто того, чтобы поглощать ее. Культура тѣла въ современномъ спортѣ есть, конечно, положительное явленіе. Возрожденіе «духовной жизни» въ аскетически-мистическихъ формахъ религіозности есть огромное завоеваніе. Въ искусствѣ появленіе, какъ фізіологическихъ, такъ и духовныхъ темъ могло бы обозначать необъятную экспансію его содержанія. И вмѣсто этого — ни человѣка, ни искусства!

Духовность, оторванная отъ разума и чувствъ, безсильна найти критерій святости: смотря на многихъ современныхъ «духоносцевъ», трудно рѣшить: отъ Бога ли они или отъ дьявола? Внѣзническая духовность и есть самая страшная форма демонизма.

Современный атлетъ свободенъ отъ многихъ искушеній плоти; молодежь нашего времени гораздо менѣе чувственна, какъ и менѣе чувствительна, чѣмъ ея отцы. Но мускульная жизнь пріобрѣтаетъ нелѣпо самодовлѣющій характеръ. Ее сдерживаетъ лишь одна психологическая сила — воля.

Въ волѣ мы и находимъ настоящій ключъ къ смыслу нашей эпохи. Воля есть единственная сила души, которая не подверглась отрицанію, ибо она какъ-то менѣе всего выражаетъ душевность. Воля, съ одной стороны, духовное, съ другой — тѣлесное напряженіе. Въ ней сходятся верхъ и низъ человѣческой природы и заключаютъ свой военный союзъ противъ центральной державы — души. Воля есть тотъ измѣнникъ въ составѣ души, который открываетъ дверь ея врагамъ, и за это получаетъ пощаду. И не только пощаду: диктаторское водительство надъ всѣмъ тѣмъ, что остается отъ распадающагося человѣка. Ясно, что при такомъ распадѣ, при уtratѣ органическихъ связей, единство жизни — или ея видимость — могутъ быть спасены только диктатурой: внѣшней механической силой воли.

Замѣчательно, что въ списокъ гонимыхъ «измовъ» мы не находимъ волюнтаризма. И однако, было бы не трудно показать, что эта ересь можетъ быть столь же разрушительной, какъ и другія: и для искусства и для религіозной, мистической жизни. Не находимъ этого «изма» потому, что онъ есть имя диктатора. Въ странѣ Сталина нельзя ругаться сталинизмомъ.

Духъ, воля, тѣло — вотъ полная схема новаго человѣка.

мускульно-физическая ея проекція. Такое существо обладает огромной дѣйственной силой. Но такъ какъ оно лишено и разума и сердца, то не можетъ направить эту силу ко благу. Его сила пріобрѣтаетъ стихійный, т. е. разрушительный характеръ. Чѣмъ больше энергіи накапливается въ обездушенномъ мірѣ, тѣмъ скорѣе онъ идетъ къ катастрофѣ.

**
*

Я не хочу сказать, что эта катастрофа неотвратима. Жизнь состоитъ въ борьбѣ противоположностей. Культура исчерпываетъ до дна данное содержаніе, чтобы начать новое — можетъ показаться — обратное движеніе. Можетъ быть, и теперь уже въ землѣ прозябаетъ зерно новаго христіанскаго гуманизма. Человѣкъ еще не умеръ. За человѣка идетъ борьба. Намъ не дано знать ея исхода, но каждый долженъ опредѣлить въ ней свое мѣсто, свой станъ. И, выбравши его, воздерживаться, по крайней мѣрѣ, отъ предательства. Въ своей статьѣ я преслѣдую крайне скромную цѣль: предостеречь отъ самаго обычнаго предательства словомъ. Я обращаюсь не къ врагамъ, а къ друзьямъ распинаемаго человѣка съ «конкретнымъ предложеніемъ»: воздержаться отъ употребленія тѣхъ «измовъ», которыя выкованы для убійства человѣка. По крайней мѣрѣ, ограничить ихъ употребленіе строгими предѣлами, гдѣ оно оправдано съ точки зрѣнія христіанскаго гуманизма. Будемъ помнить, что всякій разъ, когда мы, по слабости или по привычкѣ, поддаемся духу времени и роняемъ одно изъ ходячихъ анти-гуманистическихъ словечекъ, мы присоединяемъ свои заушенія и плевки къ надругательствамъ солдатъ надъ приговореннымъ къ казни Человѣкомъ.

Г. Федотовъ.

О ВЫСШЕМЪ ПОНЯТІИ ФИЛОСОФІИ

1.

Обсужденіе поставленной въ заголовкѣ этой статьи темы лучше всего начать съ вопроса, который въ современной философіи является однимъ изъ самыхъ животрепещущихъ — съ вопроса о сущности бытія¹⁾. Бытіе считаютъ самымъ общимъ, самымъ широкимъ понятіемъ. Все въ какомъ то смыслѣ существуетъ, имѣетъ «бытіе» — и матеріальныя вещи, и наши представленія, и наши мечты, и сонъ, и отвлеченныя понятія, и числа, и гипотезы, и фикціи. Даже самому Божеству нельзя не приписывать бытія. Можно расходиться въ сужденіи, къ какому виду бытія принадлежитъ тотъ или иной объектъ — есть ли онъ, напримѣръ, предметъ объективно реальный, или не реальный, вымышленный, — но нельзя сомнѣваться въ томъ, что все мыслимое и выразимое въ словахъ есть «бытіе», т.-е. существуетъ въ какомъ то смыслѣ. Бытіе даже имѣетъ любая нелѣпость, любой абсурдъ, разъ онъ кѣмъ нибудь мыслится. Оттого Гегель и многіе другіе философы считаютъ бытіе самымъ высшимъ и основнымъ философскимъ понятіемъ.

Однако, признаніе бытія, какъ высшаго понятія, открываетъ нѣкоторыя трудности, которыхъ философъ не можетъ обойти молчаніемъ. Принято различать прежде всего «бытіе вообще» и «существующіе предметы» («существованія» или «существа») — то, что очень хорошо выражается на французскомъ языкѣ, какъ «l'Être» и «les êtres» или по нѣмецки, какъ «das Sein» и «das Seiende»). По русски, вслѣдъ за Вл. Соловьевымъ, это «бытіе вообще» можно называть

¹⁾ Вопросъ этотъ стоитъ въ центрѣ книги Гейдегера, *Sein und Zeit*, 1927. Я не думаю, чтобы потомки простили Гейдегеру его нарочито головоломный стиль и особо созданную терминологию, которая въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть признана варварской; тѣмъ не менѣе книга эта принадлежитъ къ числу выдающихся произведеній современной философской литературы.

Сущимъ. Что же такое это Сущее, какова его сущность, въ чемъ его смыслъ — вопросъ, который уже Аристотель формулировалъ въ своемъ извѣстномъ понятіи «онтосъ онъ», «сущность сущаго» и который Гейдеггеромъ формулируется въ понятіи «das Sein des Seienden». Самымъ интереснымъ является то, что Сущее не можетъ «существовать» въ томъ смыслѣ, въ какомъ существуетъ любое другое бытіе, въ какомъ существуютъ «существованія». Если бы оно такъ существовало, то оно не способно было бы быть наиболѣе всеобщимъ, включать въ себя всѣ другіе роды существованія, обнимать собою ихъ. «Существованіе» не можетъ быть «универсальнымъ», именно, потому что оно есть нѣчто частное. Поэтому вообще можно сомнѣваться «существуетъ-ли» Сущее. А если оно и существуетъ, то какимъ то другимъ, высшимъ образомъ, чѣмъ отдѣльныя «существованія». Но въ такомъ случаѣ спрашивается, можно ли его вообще сближать съ бытіемъ и называть Сущимъ. Схоластики, какъ извѣстно, считали, что о бытіи Сущаго можно говорить только «по аналогіи» — знаменитое «analogia entis» Фомы Аквинскаго. Другими словами, о бытіи его можно говорить только въ несобственномъ смыслѣ этого слова. Въ собственномъ смыслѣ къ Сущему не примѣнимъ предикатъ бытія.

Всѣ наиболѣе общія понятія наши или категоріи отличаются тѣмъ, что они предѣльно «діалектичны». Для оперирования съ ними существуетъ одно очень важное правило: именно, понятія эти пріобрѣтаютъ смыслъ тогда, когда имъ могутъ быть противопоставлены другія, противоположныя понятія. Если же такихъ понятій не находится, то общая идея начинаетъ парить въ воздухѣ и утрачиваетъ всякій философскій смыслъ. Недостаткомъ идеи Сущаго въ указанномъ смыслѣ этого слова является то, что въ простомъ противопоставленіи ея бытію не чувствуется поляризації, не ощущается діалектичности. Сущее противопоставляется «существованіямъ», какъ родъ виду или какъ часть цѣлому. А здѣсь еще нѣтъ ровно никакой истинной поляричности, какъ, напримѣръ, имѣетъ мѣсто, когда мы противопоставляемъ плюсъ минусу, свѣтъ тьмѣ, тепло холоду, максимумъ минимуму. Противопоставленіе существованія Сущему въ смыслѣ діалектическомъ удастся только тогда, когда мы вводимъ новое понятіе — понятіе Ничто. Тогда получается, что или Сущее «есть» «сверхбытіе», т.-е. съ точки зрѣнія бытія нѣкое положительное Ничто («Rien divine», «Ungrund», «Deitas»), а потому оно и противопоставляется любому существованію, или же любое существованіе ничтожно, представляетъ собою скрытое ничто, является не-

полнымъ бытіемъ (мэономъ) — тогда Сущее становится полнотой бытія, плэромой, истиннымъ бытіемъ, самой Истиной. Въ такомъ поворотѣ идея Суцаго и противопоставляемая ей идея существованія становятся болѣе осмысленными, что совершается впрочемъ путемъ подмѣны ихъ другими, болѣе діалектическими понятіями, обнаруживающими уже отношенія истинной полярности.

Однако, идея Ничто какъ разъ свидѣтельствуешь, что бытіе никакъ нельзя считать высшимъ понятіемъ философіи. Ничто по существу своему не «есть». Всякое примѣненіе къ нему понятія «быть» — нелѣпо и противорѣчиво. Не существующее и отличается тѣмъ, что оно не можетъ «существовать». Значить ли это, что мы вообще должны отвергнуть идею Ничто? Его понятіе, которое имѣетъ опредѣленное значеніе, обнаруживаетъ глубокий смыслъ. Смыслъ Ничто открывается тогда, когда мы стоимъ передъ процессомъ гибели, уничтоженія, смерти. Современный человѣкъ слишкомъ привыкъ къ естественно-научному способу мышленія — онъ убѣжденъ въ томъ, что въ концѣ концовъ ничего не уничтожается, остается вѣчная матерія и энергія. Мы убѣждены, что всякое уничтоженіе есть замѣна одного другимъ. Намъ трудно взять проблему уничтоженія чисто феноменологически, понять, что даже при замѣнѣ одного другимъ все же нѣчто безслѣдно уничтожается — именно, индивидуальность событий, ихъ чисто качественный моментъ. Вѣдь вчерашній день въ его качественной яркости миновалъ навсегда, въ немъ нѣчто превратилось въ Ничто, — именно то, что дѣлало его, скажемъ, первымъ январемъ нынѣшняго года. Если даже допустить гипотезу круговорота и повторенія всего минувшаго — наступленіе «великаго дня» стоиковъ — то и при такомъ возвращеніи прошлаго все таки возвратившееся будетъ принадлежать ко второму циклу тѣхъ же событий, къ другому зону, оно будетъ существовать «другой разъ», а не первый — и это будетъ мѣнять его индивидуальность. Но такъ какъ самое возвращение всего — очень сомнительно, такъ какъ мы имѣемъ большую увѣренность, что мелкія, индивидуальныя событія, мелкія черты — никогда не вернутся, то и приходится допустить ихъ полное исчезновеніе, ихъ превращеніе въ ничто. А между тѣмъ какое большое значеніе эти черты играютъ въ нашей жизни — черты одного дня или одного мгновенія. Въ концѣ концовъ моя личная смерть феноменологически есть погруженіе въ Ничто цѣлого комплекса качественностей, даже если вѣрить въ загробную жизнь и въ воскресеніе. То будетъ другая жизнь, эта же, во всей ея качественной яркости, уже

прожита и не повторится. Она была и ее нѣтъ. Но тѣмъ болѣе обращеніе въ Ничто феноменологически должны чувствовать люди, не вѣрящіе въ безсмертіе и атеисты. «Жизнь» во всѣхъ ея смысловыхъ содержаніяхъ для нихъ вообще исчезаетъ со смертію, не сохраняясь метафизически ни въ какой памяти. Для нихъ выраженіе «вѣчная память» бессмысленно. Оно не примѣнимо даже для великихъ людей, такъ какъ о существованіи ихъ въ «памяти» можно говорить для какихънибудь нѣсколькихъ тысячелѣтій. Но для обыкновеннаго средняго человѣка «память» потомковъ не распространяется на три-четыре поколѣнія. Многія ли отдаютъ себѣ отчетъ въ томъ, что огромное большинство людей, жившихъ сто лѣтъ тому назадъ — людей, для которыхъ жизнь была полна значенія и смысла — совершенно исчезли изъ памяти потомковъ, ихъ имена даже не возстановимы и вообще никому неизвѣстно, жили ли они или нѣтъ, и какъ они жили, — мы только вообще предполагаемъ, что кто-то жилъ, такъ какъ была жизнь и существовало «населеніе». Если же вымрутъ люди на землѣ и исчезнетъ самое понятіе «населенія», то это и будетъ провалъ человѣка въ Ничто.

Вотъ этотъ то провалъ и составляетъ смыслъ идеи Ничто. Повторяемъ, Ничто не существуетъ, но нѣчто означаетъ. По отношенію къ Ничто въ буквальномъ смыслѣ можно сказать словами Лотце: «Оно имѣетъ значеніе, не обнаруживая никакой необходимости существованія» (*es gült ohne Sein zu müssen*). Идея Ничто убѣждаетъ насъ, что наша мысль можетъ входить въ такія области предметовъ, къ которымъ уже не примѣнимо безъ ограниченій и оговорокъ понятіе бытія. Оно вскрываетъ новую идею, идею смысла, имѣющую не менѣе универсальный характеръ, чѣмъ понятіе бытія. Идея смысла, пожалуй, болѣе всеобща, чѣмъ идея бытія, такъ какъ бытіе можетъ обнаруживать смыслъ, въ то время какъ не все, обнаруживающее смыслъ, является бытіемъ, какъ это показала идея Ничто.

2.

Въ противоположность метафизикѣ бытія, въ противоположность всякому онтологизму, мы хотимъ выставить слѣдующій рядъ положеній, которые считаемъ руководящими для современной стадіи философскаго творчества. Не существуетъ, говоримъ мы, никакого «бытія вообще», никакого Сущаго, и самая проблема отысканія его является ложной. Существуютъ различные виды сущаго и имъ противопоставляется въ порядкѣ поляризаціи идея Ничто. Позна-

ваемое нами бытіе не опредѣляется въ послѣднемъ предѣлѣ высшимъ родовымъ понятіемъ, какъ это думалъ аристотелизмъ и черезъ него вся западная философія (за рѣдкими исключеніями). Познаваемое бытіе опредѣляется рядомъ антиномичныхъ понятій, рядомъ полярностей. Но такъ какъ сама поляризація требуетъ нѣкоторой общей нити, на почвѣ которой только и возможны противопоставленія, то вотъ ею то и является идея смысла. Смыслъ и есть то высшее понятіе философіи, которое должно быть поставлено на мѣсто Сущаго.

Смыслъ самъ по себѣ отнюдь не противопоставляется бытію и не поляризуется съ нимъ, не отрицаетъ его, какъ это въ различной степени предполагали германскія теоріи, начиная съ Лотце и кончая Риккертомъ, Ласкомъ, Гуссерлемъ и др. Бытіе само можетъ обнаруживать смыслъ, хотя это и не есть его исключительная привилегія: смыслъ имѣетъ, какъ мы видѣли, и небытіе, и Ничто. И, съ другой стороны, бытіе можетъ быть совершенно безсмысленнымъ, даже противнымъ смыслу, абсурднымъ. Если мы произведемъ такое сочетаніе словъ: «вещь слова» или «лошадь идеи», то оно, это сочетаніе, какъ то «существуетъ», обладаетъ какимъ то бытіемъ, но бытіе это явно безсмысленно, абсурдно. Абсурдность видна здѣсь изъ невозможности поставить названное сочетаніе понятій въ какое либо смысловое отношеніе съ другими видами бытія. Во снѣ иногда мы оперируемъ съ такимъ безсмысленнымъ наборомъ словъ, который все же относится нами къ какимъ то видимымъ во снѣ образамъ, ихъ символизируютъ — и тѣмъ самымъ безсмыслица пріобрѣтаетъ какой то смыслъ. Въ реальной дѣйствительности слова эти вообще ни съ чѣмъ не сочетаются, а потому и являются бытіемъ абсурднымъ. Идея Ничто не абсурдна именно потому, что прямо относится къ бытію, поляризуется съ нимъ.

Возможны совершенно различныя отношенія смысла къ бытію. Можно было бы даже сказать, что смыслъ различными способами воплощается въ бытіи, о чемъ мы будемъ говорить ниже. Начать слѣдуетъ съ другой стороны вопроса — именно, съ утвердившагося въ германской философіи взгляда на смыслъ, какъ на нѣчто чисто логическое. Стихіей смысла считалось знаменитое Декартовское *cogitatio*, которое въ свою очередь можно поставить въ генетическую связь съ платоническими истоками схоластики, съ ученіемъ объ идеяхъ, какъ носительницахъ логическаго смысла. Одно изъ самыхъ выдающихся западныхъ ученій о смыслѣ — именно, философское ученіе Бользано, оказавшее столь большое вліяніе на новѣйшія логическія теоріи, — родилось, безъ со-

мнѣнія, на схоластической почвѣ. Оттого центръ ученія о смыслѣ въ новѣйшей логикѣ сводится къ особому истолкованію принципа тождества, этого основного начала аристотелевской логики. Только въ оппозицію Аристотелю и Фомѣ Аквинскому новѣйшее ученіе о смыслѣ стремится оторвать смыслъ отъ бытія и бытію противопоставить. Бытіе тѣмъ самымъ утрачиваетъ логическій характеръ, но смыслъ остается феноменомъ чисто логическимъ. И только въ самое новѣйшее время идея смысла начинаетъ освобождаться отъ исключительной связи съ мышленіемъ. Современная философія прозрѣла, что явленія смысла можно наблюдать и въ нашихъ чувствахъ, даже въ ощущеніяхъ — вообще въ томъ, что можно назвать «жизнью», во всей ея видимой алогичности и во всѣхъ ея несовпаденіяхъ съ картезіанскимъ разумомъ¹⁾. Логическій смыслъ оказывается такимъ образомъ однимъ изъ видовъ жизненнаго смысла — смысломъ въ примѣненіи къ опредѣленной области жизни, къ мыслительнымъ актамъ и ихъ продуктамъ, къ понятіямъ и сужденіямъ.

Самое существенное въ поставленной проблемѣ сводится къ различенію смысла живого, живущаго собственной жизнью, и смысла мертвого, себя самого не осмыслящаго, понятнаго только для другого живого смысла. Пользуясь терминологіей Гегеля, живой смыслъ можно назвать «для-себя-бытіемъ», мертвый же смыслъ — «бытіемъ-для-другого» — хотя нужно помнить, что названія эти условны, такъ какъ смыслъ можетъ и совпадать съ бытіемъ. Ничто есть лучшій примѣръ смысла, который, не являясь бытіемъ, означать нѣчто можетъ только для другого живого смысла, какъ означаетъ нѣчто уничтоженіе, полная смерть для человека. Мертвымъ смысломъ является любое понятіе, поскольку оно берется въ себѣ, а не въ отношеніи его къ человѣческому сознанію. Глубоко не вѣрно, что понятіе принадлежитъ къ міру какихъ то особыхъ идеальныхъ значеній и сущностей. Понятіе есть прежде всего родъ сущаго, слово, произнесенное, произнесенное или даже забытое. Понятіе можетъ быть и лишено объективной реальности, оно можетъ быть фиктивнымъ, вымышленнымъ — и тѣмъ не менѣе, ему всегда присуще существованіе, хотя это есть существованіе

¹⁾ Изъ философовъ, работавшихъ надъ этимъ истолкованіемъ смысла, нужно указать на Дильтея, Шелера, Гейдегера, Ясперса. Въ русской философіи къ нему склоняется несомнѣнно Н. Бердяевъ. Остро поставленное толкованіе названной темы можно найти у Р. Н o f m a n n, *Das Verstehen von Sinn, Jahrbuch für Charakterologie*, Bd. VI и его-же, *Metaphysique oder verstehende Sinn-Wissenschaft*, Berlin, 1929.

«для другого». Реально ли понятіе, или не реально — существо его всегда опредѣляется однимъ основнымъ свойствомъ: понятіе можетъ понять только разумное существо, но понятіе само себя никакъ понять не можетъ. До тѣхъ поръ по крайней мѣрѣ, пока оно не станетъ жизнью, не превратится въ живой смыслъ. Извѣстныя философскія теоріи относительно понятія, которое само себя понимаетъ и уясняетъ, которое становится и развивается, основаны на смѣшеніи мертваго смысла съ живымъ. Понятіе нуждается въ противостоящей ему жизни, въ мыслящемъ субъектѣ, для того, чтобы открылся внутренне присущій ему смыслъ.

Другимъ примѣромъ мертваго смысла является тотъ, который мы открываемъ въ бытіи, именуемымъ реальнымъ или фактическимъ, въ силу чего и смыслъ этотъ, въ отличіе отъ чисто идеальнаго, пріобрѣтаетъ свойства реальности и фактичности. Въ современной философіи, основнымъ отличительнымъ признакомъ реальности считается погруженность во временный процессъ — временная текучесть и измѣнчивость. Современная философія, поддавшись впечатлѣніямъ отъ исключительной текучести окружающей насъ европейско-американской культурной среды, утратила чувство неподвижной реальности пространства. Быть реальнымъ — это значитъ не только быть измѣнчивымъ, подлежать условіямъ времени, но и быть брошеннымъ въ безмѣрную бездну пространства, занимать мѣсто въ пространствѣ, находиться въ пространственныхъ отношеніяхъ съ другими «мѣстами» и съ другими вверженными въ пространство предметами. Нереально именно, то, что не имѣетъ мѣста, какъ, на примѣръ, логическій смыслъ любого понятія, число, рассматриваемое въ его математической сущности и т. п. Число становится реальнымъ, когда оно мыслится кѣмъ либо или когда оно выражаетъ какія-нибудь физическія явленія, на примѣръ, 300.000 километровъ въ секунду, какъ скорость движенія свѣтовыхъ волнъ; однако, подобное реальное число имѣетъ прямое отношеніе къ пространству, характеризуя особый родъ движенія, т.-е. измѣненіе мѣста. Ввергнутость въ пространство есть самое основное опредѣленіе реальности, отъ котораго зависитъ и пребываніе во времени, какъ особомъ измѣреніи пространства. Для существъ, ввергнутыхъ въ пространство и обладающихъ самосознаніемъ, характерно особое чувство принадлежности къ чему-то, что отъ нихъ не зависитъ, что неизбежно, отъ чего нельзя освободиться, изъ чего нельзя выйти. Пространство представляется имъ вѣчнымъ, необходимымъ фактомъ, своего рода Абсолютнымъ Бытіемъ. Мы никакъ не можемъ представить уничтоженія пространства, превращенія его въ Ни-

что или въ какое либо другое Бытіе. Мыслимо уничтоженіе моего Я, всего живого въ мірѣ, даже всей матеріи, но уничтоженіе пространства превосходитъ всякую мысль¹⁾. Декартъ былъ правъ, когда онъ превратилъ протяженіе въ родъ абсолютнаго Бытія, въ одну изъ субстанцій. Онъ ошибался только въ своемъ отождествленіи протяженія съ матеріей: въ пространствѣ нѣтъ того, что является отличительной чертой матеріи — нѣтъ силы, нѣтъ энергіи и потому нѣтъ движенія. Гейдегеръ въ своей новѣйшей критикѣ картезіанства вполне правъ, пока дѣло идетъ объ указаніяхъ на нематеріальный характеръ пространства, но въ тоже время критика эта въ концѣ концовъ реабилитируетъ Декарта и потому бьетъ мимо цѣли: она вводитъ протяженіе въ число основныхъ моментовъ самой структуры сознанія, утверждая, что «пребываніе въ мірѣ» («in-der-Welt-Sein») неотмыслимо отъ бытія субъекта, конститутивно самой идеѣ сознанія²⁾.

Однако, пространство, будучи чистымъ фактомъ, чистымъ выраженіемъ реальнаго бытія, въ этой своей фактичности предѣльно наполнено смысломъ. Пространство до предѣльности выразимо въ числахъ и даже можетъ быть сведено къ ученію о числовыхъ величинахъ, о математическомъ многообразіи. Пространство — математично. Новѣйшее математическое ученіе о пространствѣ показало, что помимо трехмѣрнаго, эвклидоваго пространства, возможны пространственные многообразія иныхъ измѣреній. Однако, человѣкъ живетъ въ трехмѣрномъ пространствѣ, для него эвклидовское пространство — реально, въ него мы, именно, ввергнуты. Оттого наши геометрическія понятія должны соответствовать трехмѣрному пространству, должны приспособляться къ нему, тогда какъ ученія о другихъ, не трехмѣрныхъ многообразіяхъ строятся «изъ головы» и не являясь отрицаютъ его «идеальности», его выразимости въ раціональныхъ математическихъ формулахъ, его наполненности логическимъ смысломъ. Реальное пространство является какъ бы реализованнымъ понятіемъ, — одной изъ мысли-

1) Излагаемая здѣсь воззрѣнія реабилитируютъ въ нѣкоторомъ смыслѣ теорію абсолютнаго пространства, нынѣ очень не модную. Однако, я не могу излагать здѣсь, въ чемъ они расходятся съ моей теоріей, также какъ не могу формулировать всѣхъ оговорокъ, съ которыми принимаю воззрѣнія на время, какъ на измѣреніе пространства. Обоснованію всѣхъ этихъ взглядовъ посвящена довольно значительная по размѣрамъ работа, которая ждетъ издателя и, я надѣюсь, появится при болѣе благопріятныхъ условіяхъ въ печати.

2) Heidegger, Sein und Zeit, стр. 89 и слѣд. 1928.

мыхъ идеальныхъ возможностей, которая въ то же время стала дѣйствительностью, реализовалась.

Въ то же время подобное реализованное понятіе не приобрѣло способности понимать себя, открывать свой собственный смыслъ, жить, чувствовать и мыслить. Пространство — мертво въ своей безмѣрной глубинѣ, и въ мертвенности своей страшно. Отсюда и мистика пространства, утерянная современнымъ человѣкомъ, даже философомъ. Пространство представляется намъ одновременно невѣроятно далекимъ, холоднымъ и чужимъ и въ то же время чрезвычайно близкимъ и понятнымъ. Понятнымъ, такъ какъ мы видимъ въ немъ мысль, подобную нашей; далекимъ — такъ какъ это мысль чужая — чужой планъ, въ который мы ввергнуты и въ которомъ обречены жить по нашей судьбѣ. Авторъ этого плана представляется намъ какъ бы великимъ математикомъ-архитекторомъ — отсюда и представленія о Богѣ-математикѣ, о которомъ говоритъ современная натуръ-философія (напримѣръ, Дженксъ). Смыслъ пространства обнаруживается не имъ самимъ, но этимъ великимъ архитекторомъ или же другими мыслящими существами, которыми мы сами являемся.

3.

Бытіе, надѣленное живымъ смысломъ, совпадаетъ съ тѣмъ, что называется одушевленностью. Одушевленность же въ широкомъ смыслѣ этого слова есть признакъ жизни въ противоположность всему мертвому. Уясненіе особой метафизической природы живого бытія составляетъ одну изъ заслугъ новѣйшей философіи. Въ немъ, въ этомъ бытіи, свершился «творческій прорывъ» къ смыслу, въ немъ бытіе стало изъ самого себя сознать себя, какъ смыслъ. Это есть Бытіе, въ которомъ дѣло идетъ о самомъ немъ, о его собственной судьбѣ, о раскрывающемся въ немъ источникѣ жизни.

Философія жизни и живого смысла неразрывно связана съ «сознаніемъ», примѣняя это понятіе въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова — именно, въ смыслѣ психическихъ явленій вообще, включая сюда и то, что современная психологія называетъ «безсознательнымъ». Для уясненія того, что такое «психичность вообще» слѣдуетъ начать съ противопоставленія «сознательного» «безсознательному». О «безсознательномъ» можно говорить въ двухъ смыслахъ, — въ смыслѣ абсолютно или метафизически безсознательнаго и въ смыслѣ, который придаетъ этому понятію современная аналитическая психологія. Съ метафизически безсозна-

тельнымъ мы имѣемъ дѣло тогда, когда стоимъ передъ полнымъ отсутствіемъ жизни и сознанія — передъ «бытіемъ для другого», о которомъ мы говорили выше. Метафизически «безсознательно», на примѣръ, понятіе или чистое пространство. Психологически безсознательное обнаруживается во всѣхъ тѣхъ формахъ психической дѣятельности, которыя протекаютъ внѣ отнесенности ихъ къ сознательному «я» (опредѣленіе Юнга), то-есть къ такъ называемому «верхнему сознанію». Очень трудно сказать, гдѣ проходятъ границы, отдѣляющія міръ абсолютно безсознательнаго отъ темныхъ зачатковъ сознанія и жизни. Повидимому, «одушевленной» въ нѣкоторомъ широкомъ смыслѣ этого слова нужно считать и физическую матерію. По крайней мѣрѣ за это говоритъ наличность въ ней элемента энергіи и силы, въ которыхъ не можетъ не открываться какой то «внутренній» міръ, что геніально прозрѣно было Лейбницемъ. Въ матеріальной природѣ заложены какія то темныя предразположенія къ внутреннимъ стремленіямъ, какая то потенціальная способность къ представленіямъ и какія то неоткрывшіяся еще смысловыя связи — тѣ «архетипы», о которыхъ говоритъ новѣйшая психологія, нѣчто вродѣ особо истолкованныхъ кантовскихъ «апріори». При пробужденіи ихъ къ жизни они образуютъ тотъ слой всѣмъ живымъ существамъ присущихъ безсознательныхъ представленій, которыя Юнгъ называетъ «коллективно-безсознательными». Чувственные, на примѣръ, качества матеріи, открывающіяся черезъ наши органы воспріятія міра, не являются только «отраженіемъ» какихъ то «объективныхъ» свойствъ матеріальной природы, но въ тоже время ихъ нельзя считать только порожденіями субъекта. Они представляютъ собою обнаруженіе черезъ наше бытіе внутренней жизни матеріальной природы, какъ бы воспоминанія внутреннихъ драмъ, происходящихъ въ темной міровой душѣ.

Современная философія въ вопросѣ объ отношеніи «души» къ «тѣлу» всего болѣе стоитъ на пути возврата къ материализму, но материализму мистическому, материализму Шеллинга, Бѣмэ, материализму гностиковъ, материализму раннихъ отцовъ церкви. Наивность такъ называемаго «научнаго» материализма заключается въ томъ, что онъ оторвалъ количественную, измѣримую, механическую часть природы отъ ея качественно- созерцательной стороны. Первую онъ превратилъ въ матеріальную субстанцію, вторую сдѣлалъ ненужнымъ придаткомъ этой послѣдней. Въ реальной дѣйствительности нѣтъ ничего количественнаго и измѣримаго, въ отдѣльности и отрывѣ отъ качественного. Природа не состоитъ изъ движенія вполнѣ безкачественныхъ точекъ.

Каждая малѣйшая часть матеріи обнаруживаетъ качества, о существованіи которыхъ позабываетъ физика, такъ она ихъ непосредственно не ощущаетъ и методологически съ ними не считается. И каждое качество не возможно безъ соотвѣтствующей ему количественно-измѣримой стороны. Оттого попытка свести сознание къ движенію матеріальныхъ частицъ — порочна, — такъ какъ она хочетъ объяснить качество количествомъ и забываетъ, что въ реальномъ количествѣ уже содержится качество. Сознание не объяснимо изъ матеріи просто потому, что матерія уже предполагаетъ сознание, хотя бы только въ потенціальномъ состояніи. Это потенціальное сознание актуализируется въ жизни. Жизнь есть рядъ актуализаций сознания, рядъ постепенныхъ ступеней сознательности.

Элементарнѣйшемъ явленіемъ такой актуализации слѣдуетъ считать ту «похоть» (*libido*), о которой говоритъ современная аналитическая психологія. Въ этомъ элементарномъ состояніи сознание уже обнаруживаетъ ту основную черту, которая составляетъ необходимый признакъ всякой психической актуальности — именно «направленность» на что то, «обращенность» къ чему то. Всякое актуализированное сознание «интенціонально», но подъ «интенціональностью» никакъ нельзя понимать того разумного отношенія субъекта къ объекту, которое наблюдается на высшихъ ступеняхъ сознательной дѣятельности. Направленность можетъ и не преслѣдовать никакой теоретической цѣли, можетъ не представлять собою никакого познанія. Въ элементарномъ своемъ состояніи она означаетъ просто раздвоенность бытія, его внутреннюю самополяризацию. Таково уже *libido*, въ которомъ обнаруживается стремленіе къ чему либо и отвращеніе отъ другого, удовольствіе и страданіе, плюсь и минусъ. Сознание въ актуализированномъ состояніи всегда обозначаетъ преодоленіе внутренняго безразличія, выходъ изъ состоянія индифферентизма, обнаруженіе предпочтенія одного передъ другимъ. Въ *libido* проявляется элементарный феноменъ цѣнности, положительной или отрицательно. Оттого обнаруженіе цѣнности нужно считать основнымъ феноменомъ сознания, основнымъ моментомъ всякой актуализации психическаго. Можно сказать, что бытіе, въ которомъ даже въ потенціальномъ состояніи не обнаруживается цѣнностнаго безразличія, совпадаетъ съ тѣмъ, что мы называли безсознательнымъ въ метафизическомъ смыслѣ этого слова. Въ психологически безсознательномъ цѣностный моментъ находится въ потенціальномъ состояніи и еще не манифестированъ. Выявленіе его

есть актуалізація свідомості, хоча б найпервинна.

Свідомість на ступені своїй нижчій актуалізації є ціннісна спрямованість на щось, ціннісна зверненість до чого — без знання факту цієї спрямованості і без знання самого себе як свідомості. Більш високою ступенню свідомості є та, де свідомість не тільки спрямована на щось, але і знає, що вона спрямована, хоча і ще і не свідомість самого себе. Видячий сон, наприклад, знає, що означає йому видиме, він знає, що йому видно ліс, дерево чи людину, але він не знає, що бачить сон і не свідомість самого себе, як сплячого. Вірогідно, в такому сні чи в полусні перебуває весь тваринний світ, за винятком найвищих по інтелектуальності тваринних форм. Людина, нарешті, в бодіствуючому стані, в верхній свідомості своїй, не тільки знає, на що спрямована її свідомість, але і знає, що вона знає. Це і є стадія самосвідомості. На ній процес самополяризації буття досягає своєї вищої ступені. Утворюється якийсь вищий полярізаційний центр в виді мого «я», який протистоїть кожному об'єкту, кожному пізнаваному вмісту, навіть самому собі. Самосвідомість може знати, що вона знає, і знати, що вона знає, що знає і т. д. Тут і встановлюється, що самосвідомість є в сутності сам процес протиставлення собі об'єкту — процес поляризації. Самосвідомість — діалектично і є в сутності жива діалектика значення.

Безкінечно чи це протиставлення собі об'єкту? Ця найважчіша з психологічних проблем (поставлена вперше Гербартом) сучасна філософія рішає в значенні теорії безоб'єктної свідомості, як якогось крайнього пункту, на якому зупиняється протиставлення «я» предмету. Людянська свідомість в процесі послідовних поляризацій з об'єктом, приходять, нарешті, до усвідомлення чого-то, що вже не є «об'єктом». Це є усвідомлення самої актуальності життя, самої життєвості свідомості. Щоб зрозуміти цю актуальність, не потрібно «актора перетворювати в глядача», але потрібно стати актором, потрібно жити, грати драму життя. В цій актуальності життєвих актів свідомості ми вже нічого не спостерігаємо нам протистоячого, але просто живемо в самих нас — і потім тільки, ретроспективно, можемо записати, що дає цей життєвий акт в його невідступності і щирості. Подібна ретроспективна реєстрація приводить до висновку, що останнім переживанням життя свідомості є відчуття свободи. В ній я

уже не стою передъ бытіемъ, но самъ опредѣляю бытіе. Бытіе представляется здѣсь зависимымъ отъ моего рѣшенія. Судьба бытія — въ моей власти. Если я и не способенъ сотворить бытіе вновь, то во всякомъ случаѣ моимъ свободнымъ рѣшеніемъ могу въ ту или иную сторону направить судьбу бытія. Я, стоя въ предѣлахъ бытія, принимаю участіе въ его творествѣ.

Но напрасно думать, что ощущеніе свободы лишено того признака направленности, который отличаетъ всякое актуализированное сознаніе. Свобода не есть только отрицательная идея, не есть всегда «свобода отъ чего-нибудь». Свобода есть также свобода «къ чему-то» — свобода двигаться въ извѣстномъ направленіи или придавать извѣстное направленіе движенію. Актъ свободы тоже «интенціоналенъ», но только предметъ въ свободѣ не данъ, а заданъ. Свобода обращена въ несуществующее, въ то, чего еще нѣтъ, но что можетъ быть. Бытіе только родится въ свободѣ, возникаетъ изъ нея.

4.

Намъ извѣстно только одно реальное существо въ мірѣ, которое обладаетъ самосознаніемъ. Это — человѣкъ. Человѣкъ представляетъ собою самое универсальное изъ живыхъ физическихъ существъ и самое единичное изъ нихъ. Самое универсальное — такъ какъ въ бытіи человѣка пришли къ сознанію своего существованія всѣ низшія, чѣмъ онъ, стихіи бытія — протяженность, матерія, низшія ступени жизни; самое индивидуальное — такъ какъ въ этомъ бытіи возникла точка поляризаціи, въ которой бытіе противопоставило себя всему міру и даже самому себѣ. Міръ какъ бы опрокинулся въ человѣческомъ сознаніи. Оттого съ точки зрѣнія этого сознанія міръ представляется продуктомъ сознанія. Онъ кажется сложеннымъ изъ нашихъ ощущеній (какъ у Юма или у Маха), онъ становится моимъ представленіемъ (какъ у Шопенгауэра), проэкціей формъ моего созерцанія и мышленія (какъ у Канта). Такъ рождается субъективный идеализмъ, который представляетъ собою изображеніе объективнаго бытія съ точки зрѣнія сознанія — одной изъ возможныхъ перспективъ бытія, перспективой очень односторонней. Наоборотъ, съ точки зрѣнія неодушевленнаго, «объективнаго бытія» человѣческое сознаніе кажется простымъ отраженіемъ реальности, отблескомъ дѣйствительныхъ вещей, подобно тѣни на землѣ или отблеску звѣздъ на поверхности водной стихіи. Сознаніе опрокидываетъ реальный міръ, реальный міръ опрокидываетъ сознаніе.

Здѣсь мы присутствуемъ передъ обнаруженіемъ подлинной полярности между сознаніемъ и бытіемъ, что подтверждаетъ взглядъ на сознаніе, какъ на бытіе, противопоставляющее себя всякому другому, до крайности поляризованное.

Въ спорѣ между субъективнымъ идеализмомъ и объективнымъ реализмомъ или матеріализмомъ правильное рѣшеніе можетъ дать только та точка зрѣнія, которая ясна была уже на древнѣйшихъ истокахъ мистики, въ новое же время только отчасти была выражена Шеллингомъ и въ намекахъ встрѣчается у Бергсона. Истина лежитъ не въ «объектахъ» и не въ мірѣ чистыхъ «объективностей»; она лежитъ и не въ субъектѣ и въ мірѣ чистыхъ «субъективностей». Но созерцая міръ объектовъ въ его великой полнотѣ, человѣкъ можетъ узрѣть нѣчто подобное тому, что онъ можетъ пережить путемъ конечнаго углубленія въ бездну субъективнаго сознанія. Это — послѣдній источникъ жизни, послѣдній откровенный смыслъ. Трудно даже сказать, какой путь ведетъ вѣрнѣе къ тому послѣднему откровенію — объективный или субъективный, — ибо достиженіе здѣсь означаетъ преодоленіе того и другого.

Мы подходимъ къ вопросу о самопознаніи смысла. Все-го ошибочнѣе предполагать, что смыслъ лежитъ «передъ» человѣческимъ сознаніемъ, въ видѣ какой то данности подобной матеріальнымъ вещамъ или пространственнымъ отношеніямъ. Смыслъ, какъ мы видѣли, имѣетъ Ничто, но какъ же Ничто можетъ быть «даннымъ» намъ «объектомъ», свойства котораго мы «интулируемъ»? Ничто открывается человеку непосредственно, въ чувствѣ ничтожества, которое мы испытываемъ, когда понимаемъ брѣнность, случайность нашего существованія, когда мы стоимъ передъ исчезновеніемъ, передъ смертью. Но феноменъ смерти въ то же время и не субъективенъ — смерть есть самый реальнѣйшій, самый объективный фактъ. Сознаніе смерти есть сознаніе того, что меня не будетъ ни какъ субъекта, ни какъ объекта. Въ сознаніи смерти намъ открыть смыслъ уничтоженія, которое ничуть не менѣе реально, чѣмъ бытіе. Чувство ничтожества испытываемъ мы и тогда, когда начинаемъ постигать непомѣрную величину, безпредѣльность и безконечность окружающаго насъ бытія. Безконечность также не есть «объектъ», который лежитъ передъ нами, подобно этой стѣнѣ, и не есть «нѣчто субъективное», вродѣ боли или ощущенія холода. Безконечность открываетъ намъ смыслъ бытія въ его цѣломъ, въ его недосигаемыхъ предѣлахъ и источникахъ, недоступныхъ ни нашимъ опытамъ съ «объектами», ни въ нашемъ чисто субъективномъ опытѣ.

Такимъ образомъ человѣкъ начинаетъ постигать смыслъ своего собственнаго бытія, какъ бытія незавершеннаго и трагическаго. Трагизмъ человѣческаго существованія заключается въ томъ, что безконечное бытіе мы ощущаемъ, какъ нѣчто мертвое, неодушевленное, лишенное живого смысла и жизни. И въ то же время оно представляется намъ, какъ продуктъ какой то великой мысли, въ которую мы не вживаемся и которая для насъ «потусторонняя». Мы требуемъ отъ безжизненной безконечности отвѣта на наши вопросы и на наши зовы. Трагизмъ человѣческаго существованія заключается еще и въ томъ, что, какъ было сказано выше, самосознаніе наше упирается въ свободу, которая въ нѣкоторомъ смыслѣ выше бытія, но въ то же время мы не знаемъ, какъ наполнить эту свободу, въ какую сторону повернуть ходъ бытія. Здѣсь, именно, мы стоимъ передъ отвѣтственнымъ личнымъ рѣшеніемъ, а не передъ разъ навсегда установленной нормой. Намъ открытъ путь, но не указанъ маршрутъ. Мало того, въ выборѣ этого маршрута надъ нами виситъ все окружающее насъ бытіе, вся наша судьба. Мы свободны въ жизни, полной необходимостей, мы призваны къ рѣшеніямъ, окруженные независящими отъ насъ обстоятельствами. Изъ навязаннаго намъ бытія мы должны рѣшать его и свои собственные судьбы. Трагизмъ человѣческаго существованія заключается и въ томъ, что изъ всѣхъ намъ опытно извѣстныхъ существъ одинъ только человѣкъ не призналъ разумности и цѣлесообразности окружающей его фактичности. Онъ понялъ нравственную непріемлемость факта, понялъ и не принялъ жестокость земной жизни, которая вся построена на истребленіи однихъ существъ другими, которая насквозь паразитична, живетъ тѣмъ, что ѣстъ чужую плоть и пьетъ чужую кровь. И человѣкъ восхотѣлъ искупленія бытія, его преображенія, очищенія и воскрешенія. Онъ есть одно изъ самыхъ жестокихъ млекопитающихся — и въ то же время принципиальный аскетъ, какъ справедливо замѣтилъ М. Шелеръ.

И вотъ, стоя посреди всѣхъ этихъ противорѣчій, которыя всѣ исходятъ изъ постиженія послѣднихъ смысловъ бытія, человѣкъ, одно изъ всѣхъ намъ извѣстныхъ физическихъ существъ, доходитъ до идеи того Живого Смысла, который стоитъ поверхъ противорѣчій и въ которомъ трагизмъ разрѣшенъ. Смыслъ этотъ надміренъ, представляетъ собою, стало быть, самую высшую поляризацию съ бытіемъ («Царство мое не отъ міра сего»). По сравненію съ бытіемъ онъ означаетъ царство Свѣта, обнаруживаетъ себя, какъ послѣдняя просвѣтленность тьмы бытія. Не бытіе ему слѣдуетъ предиктировать, но его нельзя не ставить въ отношеніи

къ бытію, такъ безъ такого отношенія свѣтъ теряетъ способность освѣщенія тьмы. («Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объяла его»). Жизнь есть лучъ этого свѣта, просвѣтившая матерію. («Въ немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣковъ»). Свѣтъ этотъ не физиченъ, но физическій свѣтъ является его матеріальнымъ символомъ. Богъ есть Духъ, человѣкъ же живая душа, въ которую Онъ вдунулъ дыханіе жизни. Душа такъ поднимается надъ окружающимъ ее бытіемъ, какъ Богъ поднимается надъ міромъ въ цѣломъ. Богъ есть послѣдняя примиренность всѣхъ противорѣчій бытія, высшая гармонія жизни. Богъ есть любовь — «das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist». Онъ есть высшее сосредоточіе цѣнностей, высшая цѣнность или Святость.

Какъ видно, къ этой высшей идеѣ приходимъ мы не по аналогіи съ бытіемъ (*analogia entis*), но по аналогіи съ сознаниемъ (*analogia conscientiae*). Аналогія бытія не способна выразить природу и существо Высшаго Смысла.

Н. Алексѣевъ.

ОРТОДОКСІЯ И ЧЕЛОВѢЧНОСТЬ

(ПРОТ. ГЕОРГІЙ ФЛОРОВСКІЙ. ПУТИ РУССКАГО БОГОСЛОВІЯ :
1937. YMCA-PRESS).

Книга о. Георгія Флоровскаго названа невѣрно, нужно было назвать «Безпутство русскаго богословія» и даже въ виду широкаго захвата книги «Безпутство русской мысли» или «Безпутство русской духовной культуры». Книга имѣетъ рядъ качествъ: новизна темы, на которую у насъ не было книгъ, написана она талантливо, хотя и въ нѣсколько искусственномъ стилѣ, читается съ большимъ интересомъ, въ ней есть взволнованность и эмоциональность, которыя авторъ такъ осуждаетъ, въ ней есть удачныя характеристики, есть независимость мысли, обнаруживаются огромныя знанія, обширная ученость, въ концѣ книги есть цѣнная библіографія, занимающая болѣе пятидесяти страницъ. О. Г. Флоровскій пользуется исключительно методомъ характеристики, онъ не даетъ исторіи идей и проблемъ. Такая книга могла быть написана лишь послѣ русскаго культурнаго ренессанса начала XX вѣка, но благодарности въ ней нѣтъ. Она продиктована не любовью, а враждой, въ ней преобладаютъ отрицательныя чувства. Это книга духовной реакціи, охватившей души послѣ войны и революціи. Все духовно реакціонное о. Г. Флоровскій въ сущности олобряетъ, но съ оговорками и съ требованіемъ большей умственной уточенности. Впрочемъ политическая реакціонность не играетъ никакой роли въ книгѣ. Автору какъ-будто бы чужда идея связи православія съ священной монархіей. Это есть реакція противъ человѣка и человѣчности, столь характерная для нашей эпохи, требованіе внутренняго порядка и успокоенности. Но въ самомъ авторѣ успокоенности не чувствуется, въ немъ чувствуется безумное безпокойство объ ортодоксальности. Реакція противъ человѣческаго принимаетъ формы страстной реакціи противъ романтизма. При этомъ категорія романтизма оказывается столь обширнаго захвата, столь универсальной, что романтизмъ обличается даже въ

богословской мысли ХУП вѣка, даже въ расколѣ. Вся русская мысль была романтична, вся она была подъ вліяніемъ Запада, Западъ же романтиченъ. Какъ будто бы на Западѣ не было классицизма! Томизмъ, играющій преобладающую роль въ западномъ католичествѣ, есть, конечно, классицизмъ и томисты враждебны романтизму. Острая борьба противъ романтизма велась въ послѣдній періодъ именно на Западѣ и въ формахъ очень схожихъ съ борьбой о. Г. Флоровскаго. Достаточно назвать книгу П. Лессера «*Le Romantisme Français*», рядъ книгъ Сейллиера противъ романтизма, Шарля Морраса, Карла Шмидта, Е. д Орса, томистовъ. При этомъ подъ романтизмомъ понимается освободительный процессъ новаго времени, развитіе эмоціональной жизни человека, романтизмъ возводится къ Фенелону и Руссо. Читая книгу о. Г. Флоровскаго, остается впечатлѣніе, что не только русское богословіе, но и всю русскую духовную культуру погубили чувствительность, эмоціональность, сострадателность, возбужденность, впечатлительность, мечтательность, воображеніе, экстазичность, т. е. въ концѣ концовъ, человѣчность. О. Г. Флоровскій говоритъ, что даръ «всемірной отзывчивости» русскихъ (слова Достоевскаго) — роковой и двусмысленный даръ. Его книга есть въ сущности судъ надъ русской душой. Авторъ византиецъ, онъ не любитъ русскаго, ему противно «русское христіанство», хотя непонятны почему «византийское христіанство» лучше передъ судомъ христіанскаго универсализма. Самъ о. Г. Флоровскій можетъ быть признанъ романтикомъ, въ немъ большая эмоціональность, возбужденность, чувствительность, впечатлительность. Иногда кажется, что въ борьбѣ противъ романтизма онъ ведетъ борьбу противъ самого себя, это вѣдь часто бываетъ. Напр. Ш. Моррасъ, который ненавидитъ романтизмъ, — типичный романтикъ. Византизмъ о. Г. Флоровскаго есть также романтизмъ. Это тоска по умершему міру. Романтизмъ принимаетъ формы не только эмоціональной идеализаціи природно-стихійнаго, но и эмоціональной идеализаціи историческаго прошлаго, историческаго преданія. Этотъ мотивъ былъ силенъ у нѣмецкихъ романтиковъ, онъ силенъ и у о. Г. Флоровскаго. Книга написана противъ соблазновъ, пережитыхъ русской душой, соблазновъ морализма, соціальнаго утопизма, эстетизма, психологизма и противопоставляется этимъ соблазнамъ историческій позитивизмъ. Морализму противопоставляется прежде всего историзмъ, что возможно лишь при полномъ забвеніи Евангелія. Самъ о. Г. Флоровскій тоже подверженъ соблазну, онъ подверженъ соблазну историзма. Онъ закованъ въ «историческомъ», для него христіанство вполне вмѣщается въ исторію, онъ какъ будто не чувствуетъ трагическаго конфликта христіанства и исторіи. Но вѣдь вся

христiанская эсхатологія связана съ этимъ конфликтомъ. Именно, вслѣдствіи своей закованности въ «историческомъ» о. Г. Флоровскій совсѣмъ не богословъ и не метафизикъ. Ему ближе всего историческая школа въ богословіи. Поэтому, въ книгѣ его нельзя найти исторіи богословской мысли, онъ совсѣмъ не входитъ въ богословскую проблематику по существу, его интересуетъ историческая и психологическая атмосфера, климатъ, въ которомъ жила русская мысль, что, конечно, представляетъ несомнѣнный интересъ.

Отношеніе о. Г. Флоровскаго къ исторіи двойственное и необходимо вскрыть эту двойственность. Онъ противопоставляетъ исторію, историческое всѣмъ соблазнамъ, которымъ подвергалась русская богословская мысль. Но онъ нигдѣ не пытается раскрыть свои мысли объ исторіи, какъ впрочемъ и вообще не раскрываетъ своихъ положительныхъ мыслей. Въ отношеніи къ исторіи онъ повидимому стоитъ на точкѣ зрѣнія религіознаго консерватизма. Но религіозный консерватизмъ совершаетъ ошибку въ отношеніи къ времени, онъ противопоставляетъ текущему настоящему и будущему не вѣчное, а прошлое, т. е. такое же текучее время. Непонятно, почему прошлое только потому, что оно пршлое, лучше настоящаго и будущаго. Это столь же ошибочно, какъ и обратное утвержденіе. Вѣчное можетъ пррываться въ настоящемъ и будущемъ, какъ оно пррывалось и въ прошломъ. И прошлое грѣшило дурнымъ человѣческимъ, имъ грѣшитъ настоящее и будетъ грѣшитъ будущее. Въ традиціи есть элементъ вѣчнаго, но есть и слишкомъ много временнаго, преходящаго, человѣчески-относительнаго. Византизмъ, какъ раскрывшійся во времени духовный типъ, нисколько не лучше многихъ другихъ духовныхъ типовъ, а часто и хуже, онъ принадлежитъ историческому времени. Думаю, что русскій духовный типъ много выше византійскаго, потому что болѣе человѣченъ. Философскія идеи патристики нисколько не болѣе могутъ претендовать на абсолютное и вѣчное значеніе, чѣмъ философскія идеи Канта или Гегеля. Вѣчное въ духовномъ, а не въ историческомъ. Интересно, что у о. Г. Флоровскаго есть соблазнъ историзма, но у него нѣтъ чувства исторіи, исторической динамики. Не имѣетъ чувства и пониманія историческаго свершенія тотъ, кто въ большей части исторіи видитъ лишь соблазнъ, не видитъ религіознаго смысла историческихъ испытаній человѣчества, вся діалектика филоофскаго развитія, гуманизмъ, освобожденіе человѣка отъ рабства, социализмъ, ростъ техники и пр., оказываются лишь соблазномъ и ересью. Болѣе того, вся исторія западнаго міра, т. е. наиболѣе историческаго, даже міра средневѣковаго, есть заблужденіе и отпаденіе отъ истины. Настоящая исторія обрывается съ

византизмомъ. Русская исторія есть тоже отпаденіе, соблазны, еретическіе уклоны. Настоящаго православія въ Россіи никогда не было. О. Г. Флоровскій совсѣмъ не понимаетъ, что и процессъ секуляризаціи имѣетъ положительный религіозный смыслъ, что и европейскій гуманизмъ есть явленіе христіанское. При такомъ отношеніи къ исторіи очень трудно держаться за исторію, какъ того хочетъ о. Г. Флоровскій, и противопоставлять ее соблазнамъ «духовнаго» христіанства. Почва на которой онъ стоитъ, очень зыбкая, исторія зыбка. О. Г. Флоровскій не можетъ понять основной темы русской религіозной мысли XIX вѣка — религіозное, христіанское осмысливаніе мірового гуманистическаго опыта, опыта свободы, опыта разворачиванія усложненной человѣчности. Русская душа раскрылась для этого огромнаго и значительнаго опыта и высказала свои мысли объ этомъ опытѣ. Повтореніе мыслей греческой и византійской патристики означало бы непониманіе самой темы, отрицаніе этой темы. У человѣка можетъ быть новый опытъ, новыя исканія, ему могутъ открыться новые горизонты. Опытъ византизма былъ ограниченъ, горизонты сдвинуты, многія темы еще не стали передъ христіанскимъ сознаніемъ. Міръ этотъ имѣлъ свою миссію, онъ имѣлъ духовныя достиженія. Но въ немъ былъ элементъ упадочности, онъ кончился, умеръ не въ своемъ вѣчномъ, а въ своемъ временномъ. И питаніе изъ разложившагося міра можетъ заразить трупнымъ ядомъ. О. Г. Флоровскій не проникаетъ въ смыслъ исторической динамики, онъ все время «судитъ, казнить и милуетъ», въ чемъ обвиняетъ Голубинскаго. Онъ самъ руководится «страхомъ и ненавистью», въ чемъ обвиняетъ другихъ. Онъ мало кого «помиловалъ» въ исторіи русскаго богословія, большую часть «казнилъ». Но дѣлаетъ это онъ не въ грубой формѣ, «казнить» часто въ формѣ тонкой характеристики, ядовитость которой не бросается въ глаза. Онъ очень самообольщается, думая, что ему свойственна историческая чуткость. Историческая чуткость не есть «судъ и казнь», не есть раздача аттестатовъ въ ортодоксіи или ереси, историческая чуткость есть проникновеніе въ смыслъ совершающагося.

О. Г. Флоровскій въ своей книгѣ обнаруживаетъ полную атрофію чувства социальной правды, какъ религіозной проблемы. Онъ не понимаетъ темы моральнаго негодованія противъ неправды и угнетенія человѣка. Онъ считаетъ возможнымъ упрекать Вл. Соловьева за то, что тотъ искалъ социальной правды, хотѣлъ осуществленія христіанской правды въ социальной жизни. Это вѣроятно объясняется тѣмъ, что въ его византійскомъ православіи нѣтъ по настоящему человѣка. Когда на человѣка смотрятъ исключительно какъ на существо грѣховное и спасающееся, то

униженіе человѣка, поруганіе его достоинства не трогаетъ. О. Г. Флоровскій совсѣмъ не обращаетъ вниманія на то, что русская душа культурнаго слоя была ранена страшной неправдой крѣпостного права, униженія человѣка самовластьемъ и что это отпечатлѣлось на всей русской мысли. Для него это исключительно сентиментализмъ, ложная чувствительность. Поэтому ему чужда и непонятна русская мысль XIX вѣка, ея исканія правды о человѣкѣ, ея человѣчность. Характерно, что о. Г. Флоровскій, который въ сущности пишетъ исторію русской духовной культуры и русскаго сознанія, совсѣмъ пропустилъ Бѣлинскаго, одну изъ самыхъ центральныхъ фигуръ въ исторіи русскаго сознанія XIX вѣка и русскихъ исканій правды. Глубина вопроса совсѣмъ не въ томъ, что гуманизмъ, освобожденіе человѣка, социализмъ и пр. подмѣняютъ собой религію, а въ томъ, каковъ положительный религіозный смыслъ этихъ явленій. Въ христіанскій періодъ исторіи всѣ значительныя явленія въ человѣческихъ судьбахъ имѣютъ внутренне христіанскій характеръ. Какъ это ни странно, но у о. Г. Флоровскаго есть формальное сходство съ о. П. Флоренскимъ, имъ обоимъ свойственно нравственное и социальное равнодушіе, но у о. П. Флоренскаго есть большая духовная чувствительность. О. Г. Флоровскій повидимому считаетъ нравственную чувствительность и повышенную совѣстливость утопизмомъ. Онъ борется не только противъ романтизма, но и противъ утопизма. Онъ видитъ у русскихъ людей злоупотребленіе категоріей идеала. У русскихъ нигилистовъ онъ обличаетъ прежде всего анти-историческій утопизмъ. Онъ не допускаетъ возстанія противъ исторіи, хотя бы то было возстаніе противъ великой неправды и лжи. Все можетъ быть оправдано, какъ исторія. Непонятно только, почему не оказывается оправданной исторія русской мысли, почему оказалось осужденнымъ то, что является достояніемъ русской исторіи. И русскій нигилизмъ есть исторія, и русская революція есть исторія, принадлежитъ историческому. Вотъ чѣмъ опредѣляется отношеніе о. Г. Флоровскаго къ исторіи: для него христіанство настолько вмѣщается въ исторію, что трагическій конфликтъ христіанства и исторіи оказывается недопустимымъ. Между тѣмъ какъ этотъ конфликтъ есть очень важное событіе исторіи. Самъ о. Г. Флоровскій все время производитъ сортировку въ исторіи и при этомъ слишкомъ многое оказывается внѣ его пониманія историческаго. Большая часть исторіи русской богословской, философской, социальной мысли падаетъ жертвой этой сортировки. Непонятно, почему византизмъ оказывается исторіей и историческимъ по преимуществу. Изъ смысла исторіи выпадаетъ почти весь Западъ.

Но вотъ что самое главное, съ чѣмъ связана у о. Г. Флоровскаго вся конструкція исторіи русскаго богословія. Онъ держится совершенно ошибочнаго и устарѣвшаго противоположенія Россіи и Запада. Это противоположеніе онъ заимствовалъ у русской мысли XIX в., но съ той оригинальностью, что онъ онтологически отрицательно не только къ Западу, но и къ Россіи, такъ какъ она поддавалась вліянію Запада. Западу онъ противопоставляетъ византійскій Востокъ. Онъ относится критически и отрицательно къ русскому христіанству и русскому богословствованію на томъ основаніи, что всюду онъ видитъ въ немъ западное вліяніе. Это основная мысль книги. Русское православіе сначала было безмысленнымъ. Когда же мысль пробудилась, то оно оказалось подавленнымъ западн. вліяніемъ. Руссизмъ о. Г. Флоровскій считаетъ западнымъ. Все же западное стоитъ подъ отрицательнымъ знакомъ и есть отклоненіе отъ истиннаго пути. Всѣ несчастья русскаго богословія и русской мысли — послѣдствія разрыва съ византизмомъ. Но византизмъ пришелъ въ упадокъ и умеръ, на этомъ кончилось и истинное развитіе мысли, началось блужданіе. Ничего своего повидимому Россія имѣть не можетъ, она можетъ имѣть лишь византійское или западное. Къ Западу о. Г. Флоровскій относится гораздо болѣе отрицательно, чѣмъ славянофилы, Достоевскій, К. Леонтьевъ, но противопоставляетъ ему не своеобразие Россіи и русскаго народа. Для него и славянофилы слишкомъ западные, онъ обвиняетъ ихъ въ европеизмѣ и романтизмѣ и не безъ основанія. Даже святыхъ онъ не пощадилъ. У Св. Дмитрія Ростовскаго онъ видитъ католическія вліянія, у Св. Тихона Задонскаго вліянія Арандта («Объ истинномъ христіанствѣ») и западнаго христіанскаго гуманизма, что впрочемъ совершенно вѣрно. Характеристика Петра Великаго у него самая злая и беспощадная. Онъ совсѣмъ какъ будто бы не понимаетъ необходимости и значенія реформъ Петра, выхода Россіи изъ замкнутаго состоянія въ міровую ширь, пріобщенія къ міровой культурѣ. Но что такое этотъ роковой «Западъ», заразившій Россію романтизмомъ, гуманизмомъ и всѣми болѣзнями? Вотъ тутъ и скрыта главная ошибка. Этого «Запада» не существуетъ, онъ есть выдумка славянофиловъ и русскихъ восточниковъ XIX вѣка, которую о. Г. Флоровскій цѣликомъ заимствуетъ. Единства «западной» культуры нѣтъ, говорить можно лишь объ единствѣ міровой культуры, объ универсальныхъ элементахъ въ культурѣ. 3. Европа не представляетъ одинаго «культурно-историческаго типа», употребляя выраженіе Н. Данилевскаго. Единство «германо-романскаго культурно-историческаго типа» есть выдумка, это есть обманъ зрѣнія людей, погруженныхъ въ русскій востокъ, это есть порожденіе русско-провинціальной мыс-

ли. На Западъ только и говорятъ сейчасъ о томъ, что нужно создать единство Европы, котораго нѣтъ. Между французской культурой и нѣмецкой культурой существуетъ пропасть гораздо большая, чѣмъ между нѣмецкой и русской культурой. Для типично мыслящаго француза Германія есть глубокий Востокъ, Востокъ ирраціональный, совершенно непонятный и непроницаемый. Для нѣмцевъ Франція есть раціоналистическій Западъ, которому они противопоставляютъ германскій ирраціонализмъ, мистическое чувство жизни. Совсѣмъ тоже самое славянофилы говорили о Западѣ, въ который была включена и Германія. Границы Востока и Запада очень подвижны. Еще Фр. Шлегель и нѣмецкіе романтики говорили совершенно то же о Западѣ (Франція и Англія), что славянофилы потомъ говорили о Западѣ вообще, т. е. обвиняли его въ раціоналистической разсѣченности, отсутствіи органической цѣлостности и пр. Р. Вагнеръ построилъ органическое ученіе о культурѣ, очень близкое славянофильству, и противопоставлялъ его французскому и англо-саксонскому Западу. Англо-саксонскій «культурно-историческій типъ» опять совсѣмъ особенный, отличный отъ французскаго и германскаго. Никакого западнаго, «романо-германскаго» типа не существуетъ, существуютъ лишь универсальные элементы культуры, связанные съ античностью, въ національныхъ, партикуляристическихъ типахъ культуры западнаго міра. Русскій «культурно-историческій типъ» нужно сопоставлять не съ «западнымъ», не съ «романо-германскимъ», а съ національными культурными типами германскимъ, французскимъ, англійскимъ и пр. «Славянскаго» же «культурно-историческаго типа» ужъ навѣрное не существуетъ. Русскіе по своей культурѣ больше общаго имѣютъ съ нѣмцами и французами, чѣмъ съ чехами, поляками или сербами. Нужно спрашивать не о томъ, оригинальна ли русская культура и русская мысль по сравненію съ западной, а оригинальна ли она по сравненію съ нѣмецкой, французской, англійской, оригинальна она внутри самихъ западныхъ культуръ. Культуры всегда имѣютъ индивидуализированныя и національныя формы, но имъ присущъ универсализмъ имманентный, не просто заимствованный извнѣ. То, что Россія есть Востокъ и Западъ, какъ разъ благопріятствуетъ русскому универсализму. Западные вліянія въ русской культурѣ и русской мысли были раскрытіемъ русскаго универсализма, пріобщеніемъ къ универсальной мысли. Въ русской религіозной мысли напр. порвалась связь съ платонизмомъ, но платонизмъ былъ обрѣтенъ черезъ западныя вліянія, хотя въ немъ ничего спеціально западнаго нѣтъ. Все построеніе о. Г. Флоровскій оказывается искусственнымъ и не соответствующимъ реальностямъ, символически именуемымъ Запа-

домъ. Нужно признать одинаково устарѣвшимъ и славянофильство и западничество. Западничество есть тоже провинціально-русское явленіе, которое уже изжито.

Искусственность построения о. Г. Флоровскаго особенно сказывается на его оцѣнкѣ русской религіозной философіи. Онъ видитъ въ ней подавляющее вліяніе нѣмецкой философіи и западный романтизмъ. Но онъ совсѣмъ не хочетъ считаться съ тѣмъ, что нѣмецкая философія XIX вѣка была просто міровой философіей, вершиной философской мысли своего времени, подобно тому, какъ въ эпоху патристики вершиной философской мысли была философія греческая, философія Платона, Аристотеля, неоплатонизма. Учителя церкви пользовались категоріями мысли греческой философіи, единственной философіи своего времени, и безъ ея услугъ не могли двигаться въ своемъ богословствованіи, даже въ выработкѣ самихъ догматическихъ формулъ. Замѣчательная индусская философія была въ то время неизвѣстна, отъ нея были отрѣзаны. Существуетъ аналогія между вліяніемъ Платона, Аристотеля и неоплатонизма на патристическую и схоластическую мысль и вліяніемъ Канта, Гегеля, Шеллинга на русскую религіозную мысль. Учителя церкви въ своемъ мышленіи нисколько не менѣе зависѣли отъ философіи, чѣмъ русскіе религіозные мыслители XIX и XX вѣка. Философія «язычниковъ», Платона и Аристотеля не была болѣе христіанской, чѣмъ философія Гегеля и Шеллинга, все же проникнутыхъ христіанскими элементами. Богословія совершенно независимаго отъ философіи никогда не было и не будетъ. Богословіе не есть религіозное откровеніе, богословіе есть реакція человѣческой мысли на откровеніе и эта реакція зависитъ отъ категорій философской мысли. Эллинизмъ о. Г. Флоровскаго хочетъ очевидно абсолютизировать категоріи греческой мысли, признать ихъ вѣковѣчными. Въ этомъ у него сходство съ томизмомъ, который признаетъ универсальность греческаго интеллектуализма. Но о. Г. Флоровскій находится въ гораздо худшемъ положеніи. Совсѣмъ не видно, чтобы онъ былъ платоникомъ или аристотелевцемъ, вообще не видно, какую философію онъ призналъ бы соответствующей православію и потому на вѣки истинной. Онъ никакой философіи не противопоставляетъ увлеченію русской мысли философіей германской. Онъ просто противопоставляетъ православіе, православное богословіе, наивно почитая его независимымъ отъ философіи. Но ему все таки приходится, поскольку онъ богословъ, оперировать съ понятіями личности, сущности, творенія, свободы, времени и пр. На какую же философію все это опирается? О. Г. Флоровскій обвиняетъ «модернизмъ», въ которомъ повинна вся русская мысль, въ нелѣпомъ противоп-

ложеніи современной философіи, все равно какой, Канта или Гегеля, Лотце или Бергсона, вѣчной истинѣ патристики, христіанской догматикѣ, въ концѣ концовъ, откровенію. Но никто такого глупаго противоположенія не дѣлалъ. Философіи противопоставляютъ философіи же, философію Канта, Гегеля, Шеллинга, Бергсона или др., противопоставляютъ философіи же въ патристикѣ и схоластикѣ, философіи Платона или Аристотеля. Патристика была пропитана философскими элементами, взятыми изъ реческой философіи. И весь вопросъ въ томъ, является ли греческій интелектуализмъ патристики вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Этотъ греческій интелектуализмъ происходитъ отъ человѣка, а не отъ Бога. О. Г. Флоровскій дѣлаетъ то же, что дѣлала схоластика, но это у него совсѣмъ не обосновано и неразвито. Православный Востокъ не имѣлъ своего Св. Фомы Аквината. О. Г. Флоровскій поклоняется даже не эллинизму, а византизму, который философски былъ уже упадкомъ. «Объективизмъ» его совсѣмъ не обоснованъ, онъ просто навязывается какъ догматъ, какъ признакъ православія. Онъ очень облегчаетъ себѣ положеніе тѣмъ, что не раскрываетъ своихъ положительныхъ взглядовъ, богословскихъ и философскихъ, оставаясь лишь критикомъ. Иначе обнаружилась бы слабость его позиціи. Особенно непонятно, что такое истинное православное богословіе, истинная православная философія. Учителя церкви очень между собой разногласятъ и самъ о. Г. Флоренскій находитъ у нихъ еретическіе уклоны, если они не согласны съ нимъ.

Западъ для Россіи ХУШ и ХІХ в. былъ просто приобщеніемъ къ міровой культурѣ и мысли. Въ ХУШ вѣкѣ это былъ процессъ поверхностный, въ ХІХ вѣкѣ болѣе углубленный. Известно, что Гегель въ Россіи ХІХ в. сдѣлалъ огромную карьеру. Но не слѣдуетъ забывать, что болѣе оригинальные мыслители, какъ Хомяковъ и Вл. Соловьевъ, прошли черезъ гегеліанскую школу мысли, но не были гегеліанцами и даже остро критиковали Гегеля, обличая его отвлеченность, его раціонализмъ и монизмъ. У насъ было два кризиса гегеліанства въ разныхъ формахъ, у Хомякова и Бѣлинскаго. О. Г. Флоровскій совсѣмъ не вникаетъ въ различія русской мысли отъ германскаго идеализма. Той творческой переработкѣ германскаго идеализма, которую у насъ пытались дѣлать, обращаясь къ конкретному и реальному, противопоставлять можно или совершенное православное безмысліе, т. е. обскурантизмъ, или возвратъ къ византизму, т. е. отрицаніе всей мысли вѣковъ новой исторіи. Это аналогично на Западѣ возврату къ Св. Фомѣ Аквинату съ отрицаніемъ значенія Декарта, Канта, Гегеля и всего діалектическаго развитія философіи, всего изживанія судебъ познанія въ мірѣ. О. Г. Флоровскій въ сущности

отрицаетъ всѣхъ, всю русскую богословскую и философскую мысль, повсюду обличаетъ западное вліяніе. Но этимъ онъ принужденъ отрицательно относиться къ тому, что русскіе начали мыслить, хотя самъ онъ не обскурантъ и не враждебенъ мысли. Онъ скорѣе преувеличиваетъ значеніе богословія и интеллектуальнаго элемента въ религіозной жизни, онъ очень мало говоритъ о духовной жизни, о святыхъ, о томъ, что можно назвать русской духовностью. Нѣкоторыя характеристики его должны быть признаны удачными. Таковы характеристики раскола, хотя онъ непонятно игнорируетъ протоп. Аввакума, самаго замѣчательнаго русскаго писателя допетровской эпохи, масонства, которому онъ справедливо приписываетъ большое положительное значеніе, эпохи Александра I, официальнаго богословія, Побѣдоносцева, Флоренскаго (объ характеристики близки къ сдѣланной мной), даже нѣкоторыхъ чертъ русскаго ренессанса начала XX вѣка. Нѣкоторыя характеристики двусмысленны, напр. Архимандрита Фотія, которому о. Г. Флоровскій во многомъ сочувствуетъ, но не можетъ вполне одобрить и порицаетъ не столько за изувѣрство, сколько за психологическое сходство съ обличаемыми имъ «мистиками». Болѣе другихъ онъ пощадилъ митрополита Филарета, но и его обвиняетъ въ западническихъ вліяніяхъ эпохи Александра I. Пощадилъ онъ также Хомякова, но не говоритъ о новизнѣ хомяковскаго ученія, о свободѣ и соборности. Къ Достоевскому о. Г. Флоровскій благосклоненъ, но не видитъ его духовной революціонности. Слишкомъ хвалитъ онъ Еп. Феофана Затворника, который былъ мало оригиналенъ, какъ мыслитель, не чувствовалъ никакихъ проблемъ и высказывалъ возмущающіе нравственные и соціальныя взгляды. Очень несправедливъ онъ въ оцѣнкѣ Бухарева, Несмѣлова, Тарѣева, единственныхъ у насъ оригинальныхъ мыслителей, порожденныхъ духовной средой. Очень несправедливъ къ Н. Федорову. О. Г. Флоровскій совсѣмъ не даетъ почувствовать тѣхъ новыхъ проблемъ, которыя беспокоили этихъ примѣчательныхъ людей, не говоритъ о своеобразіи ихъ темъ. Прочитавъ книгу о. Г. Флоровскаго вы не узнаете какъ слѣдуетъ о панхристизмѣ Бухарева, о пріобрѣтеніи Христа и воплощеніи Христа во всей полнотѣ жизни (отрицательная характеристика книги Бухарева объ Апокалипсисѣ впрочемъ вѣрна). Авторъ книги главн. образ. возмущается тѣмъ, что Бухаревъ клятвопреступникъ, ушелъ изъ монашества и женился, хотя это можетъ быть былъ его главный жизненный подвигъ. Не узнаетъ читатель книги также объ оригинальной религіозной антропологіи Несмѣлова, о своеобразіи его антропологическаго доказательства бытія Божьяго, не узнаетъ и объ основной проблемѣ Тарѣева о невмѣстимости евангельской абсолютности въ

относительность исторіи. Слишкомъ легко выдается аттестатъ морализма. Н. Федоровъ для о. Г. Флоровскаго совсѣмъ не христіанинъ, хотя ни у кого въ исторіи христіанства не было такого печалованія о смерти, такой жажды общаго христіанскаго дѣла. Но характеристика Л. Толстого не только несправедлива, она просто возмутительна. Такое отношеніе къ величайшему русскому писателю, коотрый имѣлъ огромное значеніе для религіознаго пробужденія индифферентнаго русскаго общества, и есть нигилизмъ, который о. Г. Флоровскій любитъ обличать у другихъ. Даже Игнатій Брянчаниновъ вышелъ не совсѣмъ православнымъ. Св. Серафимъ Саровскій отнесенъ почему то къ главѣ объ исторической школѣ. Нравится о. Г. Флоровскому лишь историзмъ. Слишкомъ много мѣста удѣлено третьестепеннымъ и незначительнымъ богословамъ. Нѣтъ въ книгѣ основной темы, нѣтъ общей нити, если не считать такой нитью борьбу противъ романтизма.

Въ книгѣ о. Г. Флоровскаго совсѣмъ не выдѣлена проблематика русской религіозной философіи, не выдѣлено ея своеобразие по сравненію съ мыслью нѣмецкой и западной. Между тѣмъ какъ въ русской религіозной мысли иначе ставилась проблема космоса и проблема человека, чѣмъ въ мысли западной. О. Г. Флоровскій совсѣмъ просмотрѣлъ основную идею Богочеловѣчества, онъ видитъ въ ней лишь навѣянный Западомъ гуманизмъ. Все объясняется тѣмъ, что онъ не чувствителенъ къ религіозной темѣ гуманизма. Онъ не видитъ ущербности патристической антропологии. Онъ совсѣмъ не понимаетъ «Смысла любви» Вл. Соловьева, совсѣмъ не можетъ оцѣнить значеніе проблемы пола у В. Розанова. Кончаетъ свою исторію о. Г. Флоровскій 17 годомъ, т. е. доводитъ его до революціи. Лучше было бы кончить XIX вѣкомъ и не вступать въ XX вѣкъ, который еще не принадлежитъ исторіи и предполагаетъ борьбу. О. Г. Флоровскій характеризуетъ о. С. Булгакова и меня до 17 года, въ то время какъ главные наши дни, опредѣляющія наше міросозерцаніе, написаны послѣ 17 года. Это неправильно. О. Г. Флоровскій упоминаетъ о моей книгѣ «Смыслъ творчества». При этомъ онъ совсѣмъ не говоритъ по настоящему о поставленной мной религіозной проблемѣ творчества и связанной съ ней антропологиѣ. Характеризуетъ онъ меня, какъ нѣмца. Мнѣ безразличны такого рода квалификации. Истина не можетъ быть ни нѣмецкой, ни русской, ни французской, ни византійской, а важна истина. Важно лишь то, истинна или ошибочна мысль, которую о. Г. Флоровскій называетъ нѣмецкой. Философію Канта и Гегеля нужно опровергать не потому, что она нѣмецкая, а потому, что считаютъ ее ошибочной и ложной. Но вотъ чего требуетъ справедливость и вниманіе къ отбѣнкамъ и различіямъ мысли. Я безспорно очень

высоко цѣню нѣмецкую философію и прошелъ черезъ ея школу мысли. Но у меня есть существенное отличіе отъ нѣмецкой философіи. Я очень рѣзко выраженный персоналистъ по своему міросозерцанію. Между тѣмъ, какъ нѣмецкій идеализмъ, особенно Фихте, Гегель и въ значительной степени и Шеллингъ, были антиперсоналистами по своей тенденціи. Это философія монистическая. Я много разъ критиковалъ нѣмецкую идеалистическую философію за ея антиперсонализмъ, за отсутствіе въ ней правильно поставленной проблемы человѣка, за ея монизмъ, который мнѣ чуждъ. Въ извѣстномъ смыслѣ мнѣ даже ближе французское философское направленіе, исходящее отъ Менъ де Бирана, болѣе антропологическое и болѣе защищающее личность и свободу, хотя я никогда не подвергался прямымъ вліяніямъ французской философіи. О. Г. Флоровскій ничего не говоритъ объ этихъ различіяхъ и потому даетъ невѣрное представленіе. Это на томъ главнымъ образомъ основаніи, что я очень люблю Якова Бема и очень цѣню германскую мистику. Изъ нѣмецкихъ философовъ мнѣ въ концѣ концовъ наиболѣе близокъ Кантъ, гораздо менѣе Гегель, но и съ Кантомъ у меня огромныя различія.

Традиціонно-консервативные, старо-православные взгляды на государство и соціальную жизнь о. Г. Флоровскій не защищаетъ. Но остается непонятнымъ, что противопоставляетъ онъ соціальному утопизму, который онъ обличаетъ въ русской мысли, какъ мыслить онъ отношеніе церкви и государства, какъ опредѣляетъ границы церковнаго и внѣцерковнаго, какой соціальный строй онъ считаетъ соотвѣтствующимъ православію. Христіане Запада сейчасъ дѣлаютъ огромныя усилія опредѣлить, какой соціальный строй нужно считать соотвѣтствующимъ требованіямъ христіанской совѣсти. О. Г. Флоровскій сохраняетъ за собой секретъ и это оставляетъ ложное впечатлѣніе отъ книги. Секретъ этотъ связанъ съ мифомъ объ извѣстномъ автору «истинномъ» православіи, «истинномъ» богословіи, «истинной» патристикѣ. Проповѣдь аскетизма и подвига у о. Г. Флоровскаго производитъ впечатлѣніе риторики и она совершенно безплодна. Онъ говоритъ о богословской проблематикѣ, о богословскомъ творествѣ, но совершенно неясно, какое богословское творчество онъ разрѣшаетъ и какую новую богословскую проблематику онъ признаетъ. Онъ защищаетъ и охраняетъ традиціонное православіе, но въ сущности никакихъ авторитетовъ онъ не признаетъ. Съ нимъ происходитъ то же, что со многими другими представителями ортодоксіи. Онъ хочетъ, чтобы говорилъ Богъ и церковь, а не человѣкъ. Но Богъ и церковь всегда говорятъ то, что онъ говоритъ. Это безвыходный кругъ. Несмотря на всѣ свои недостатки, книга о. Г. Флоровскаго можетъ быть очень рекомендована для

чтенія, она можетъ быть прочитана съ большимъ интересомъ и большой пользой. Книга разрушаетъ для современныхъ невѣжественныхъ поколѣній ложную вѣру въ авторитеты, наивную вѣру въ непогрѣшимость митрополитовъ и епископовъ и въ неизмѣнную истинность и абсолютность православія старой, дореволюціонной Россіи. Православія же самого о. Г. Флоровскаго не рѣшатся заподозрить. Книга обнаруживаетъ противорѣчивость и слабость исключительно охранительнаго православія и отрицательнымъ путемъ возвращаетъ къ темамъ и проблемамъ русской религіозной мысли XIX и XX вѣка. Эта мысль имѣетъ свои границы и частично устарѣла, современная мысль болѣе изощрена, но вниманіе къ ея проблематикѣ необходимо для живого, не омертвѣвшаго христіанства.

Николай Бердяевъ.

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНІЕ РОССІЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Источниками информации о положеніи Россійской Церкви являются зарубежныя, русскія и иностранныя газеты, дающія кое-какія свѣдѣнія, часто противорѣчивыя, изъ источниковъ разной степени достовѣрности, а также и совѣтскія газеты, которыя, въ теченіе нѣкотораго времени, почти ничего не писали о религіи и Церковныхъ дѣлахъ, но которыя, въ послѣднее время, въ связи съ обсужденіемъ новой конституціи С. С. С. Р., общей переписью въ Январѣ 1937 года и усиленіемъ антирелигіозной кампаніи, сообщаютъ нѣкоторыя интересныя свѣдѣнія, большею частью, мѣстнаго характера. Нѣкоторые матерьялы можно почерпнуть изъ спеціальной, антирелигіозной прессы, въ частности, изъ журнала «Антирелигіозникъ», который въ началѣ 1937 года, сталъ выходить ежемѣсячно (раньше выходило 6 номеровъ въ годъ). Церковныхъ изданій нѣтъ. Если «Вѣстникъ Московской Патріархіи» и издается, то, во всякомъ случаѣ, за границей онъ не получается съ 1935 года.

Необходимо отмѣтить происшедшую перемѣну въ возглавленіи Россійской Церкви. Московскимъ Патріархатомъ управляетъ Блаженнѣйшій Сергій, Митрополитъ Московскій и Коломенскій (съ 14/27 апрѣля 1934 года), 35-лѣтіе архіерейскаго служенія котораго исполнилось въ мартѣ 1936 года. Онъ возглавлялъ Россійскую Церковь въ 1925 г., какъ замѣститель мѣстоблюстителя Московскаго Патріаршаго престола (актъ Митрополита Петра отъ 6 декабря 1925 года). Самъ же мѣстоблюститель (съ апрѣля 1925 г.), Митрополитъ Петръ Крутицкій, долгое время (съ 1926 года) находившійся въ далекой ссылке, въ устьяхъ рѣки Оби, на островѣ Хе, по дошедшимъ свѣдѣніямъ, скончался, но по неизвѣстнымъ причинамъ, до сихъ поръ не послѣдовало официальное сообщеніе объ его кончинѣ со стороны Митрополита Сергія и Московской Патріархіи. Потому нѣсколько неожиданнѣе и странно явилось опредѣленіе Московской Патріар-

хій отъ 27 декабря 1936 года за № 147, «о формѣ поминновенія Патріаршаго Мѣстоблюстителя въ церквахъ Московскаго Патріархата», отмѣнившее опредѣленіе отъ 14/27 апрѣля 1934 г. (Вѣстникъ Московской Патріархіи. 1934. № 20-21)... «Въ согласіи съ мнѣніемъ Преосвященныхъ Архипастырей Русской Православной Церкви, постановили: съ 1 января наступающаго 1937 года ввести... поминновенія по слѣдующей формѣ: ... возносить имя «Патріаршаго Мѣстоблюстителя нашего, Блаженнѣйшаго Митрополита Сергія». (Голосъ Литовской Епархіи. 1937. № 3-4). По этому опредѣленію, м. Сергій является уже мѣстоблюстителемъ, хотя оно и не говоритъ о смерти самого мѣстоблюстителя, равно какъ и другое Опредѣленіе Патріархіи (указъ м. Елевферію датированъ 22 марта) о принятіи къ свѣдѣнію «завѣщанія» м. Петра о его преемникахъ, отъ 5 марта-20 февраля 1926 года. Это опредѣленіе содержитъ справку о преданіи суду и запрещеніи въ священнослуженіи, находящагося въ оппозиціи м. Сергію, перваго преемника, намѣченнаго м. Петромъ, митр. Кирилл б. Казанскаго «за поддержку раскола и молитвенное общеніе съ раскольниками, за демонстративный отказъ отъ евхристическаго общенія съ возглавленіемъ Русской Патріаршей Церкви и неподчиненіе мѣстоблюстителю» (Опредѣленіе Патріаршаго Синода отъ 11 марта 1930 года). Точка зрѣнія м. Кирилла на м. Сергія и Синодъ развита имъ въ письмѣ отъ 20 іюня-3 іюля 1929 года, напечатанномъ въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ» 1929, № 13-24). Опредѣленіе устанавливаетъ смерть другихъ двухъ епископовъ, намѣченныхъ м. Петромъ — митр. Агафангела Ярославскаго († 1928) и Арсенія Ташкентскаго († 1936).

Какимъ образомъ управляетъ м. Сергій Церковью сказать трудно. Дѣйствовавшій при замѣстителѣ Мѣстоблюстителя съ 1927 года (18. 5) Патріаршій Священный Синодъ, въ который вызывались по очереди правящіе епископы, распущенъ указомъ м. Сергія отъ 18 мая 1935 г. Вѣроятно, м. Сергій управляетъ единолично, привлекая, въ нужныхъ случаяхъ, къ совѣщанію епископовъ, находящихся въ Москвѣ. О созывѣ собора областныхъ епископовъ не было никакихъ сообщеній. Опредѣленія Патріархіи составляются по формѣ: Слушали... Постановлено (напр. опредѣленіе по дѣлу о сочиненіяхъ прот. С. Булгакова, объ учрежденіи въ Западной Европѣ православныхъ приходовъ западнаго обряда, о предоставленіи м. Елевферію Литовскому и Виленскому права совершать муровареніе).

Въ теченіе 1936 года ходили слухи о предстоящемъ созывѣ всероссійскаго собора для выборовъ Патріарха. Эти слухи дополнились сообщеніями, что, въ связи съ реформой совѣтскаго правительства, въ Москвѣ, въ 1936 году работала комиссія по

разработкѣ новаго законодательства о религіозныхъ обществахъ подъ предсѣдательствомъ комиссара народнаго просвѣщенія Бубнова. По слухамъ комиссія выработала нѣкоторыя мѣропріятія для удовлетворенія религіозныхъ нуждъ вѣрующихъ. Ея же дѣятельности приписывается ликвидація лишенскаго положенія духовенства и разрѣшеніе колокольнаго звона. Однако, до сихъ поръ, какъ о комиссіи, такъ и о результатахъ ея работъ, въ совѣтской печати не было никакихъ сообщеній.

Во всякомъ случаѣ, Православною Россійскою Церквю приходится существовать въ государствѣ, въ которомъ Церковь отдѣлена отъ государства и въ которомъ единственная политическая партія относится непримиримо отрицательно къ религіи и ставитъ своею задачею построеніе коммунистическаго, безрелигіознаго государства.

По свѣдѣніямъ зарубежной печати, въ 1936 году, продолжались ссылки епископовъ и священниковъ. Сообщали, что по официальнымъ даннымъ, къ началу мая 1936 года, въ концентраціонныхъ лагеряхъ находилось 9126 «служителей культа», изъ которыхъ подавляющее большинство принадлежало къ православному духовенству. Въ это число не входили сосланные на поселеніе. Ходили слухи о предстоящей амнистіи ссыльнаго духовенства.

Продолжались закрытія церквей, хотя процедура была, по всей вѣроятности, нѣсколько усложнена. Въ совѣтскихъ газетахъ даны были нѣкоторыя свѣдѣнія о закрытіи церквей и о числѣ оставшихся. Такъ на примѣръ въ Бѣлгородѣ до революціи было 3 монастыря и 22 церкви, а въ окружающихъ селахъ — 25 церквей. Теперь осталась одна кладбищенская, а въ деревняхъ — 3 (Извѣстія 12. 8. 1936). Въ Новгородѣ изъ 42 церквей и 3 монастырей, къ сентябрю 1934 г. осталось лишь 15 церквей. Колокольныхъ звоновъ не слышио въ Новгородѣ уже 4 года (Антирелигіозникъ 1936, № 1, стр. 57). Въ Куйбышевскомъ районѣ было до революціи 2200 церквей, молелей, мечетей. Закрыто 1173. Фактически дѣйствуютъ 325 церквей (Правда, 15. 4. 1937). Сообщается, на примѣръ, что, по требованію колхозниковъ, закрыты и превращены въ клубы церкви въ селѣ Тарханеевѣ и Зубово-Ползнѣ (Мордовская А С С Р. Красная Мордовія 2. 11. 1936 и 20. 11. 1936), въ Бабинскомъ сельсовѣтѣ Б С С Р (Витебскій Пролетарій 17. 11. 1936), въ селѣ Новый Кувекъ Куйбышевскаго края (Волжскій Комсомолецъ 18. 11. 1936), въ сельсовѣтѣ Форпостъ (Великолукская Правда 28. 11. 1936) и т. д.

Большимъ событіемъ для церкви явилось принятіе чрезвычайнымъ съѣздомъ совѣтовъ, 5 декабря 1936 года, новой конституціи СССР, подъ знакомъ которой прошла вторая половина

1936 года. Для Церкви и духовенства особенно важными являются статьи 124 и 135.

Статья 124. Въ цѣляхъ обезпеченія за гражданами свободы совѣсти, Церковь въ СССР отдѣляется отъ государства и школа отъ Церкви. Свобода религіозныхъ культовъ и свобода анти-религіозной пропаганды признается за всѣми гражданами.

Эта статья нѣсколько измѣняетъ и уточняетъ соотвѣтствующую (5) статью старой конституціи отъ мая 1928 года, въ которой говорилось о «свободѣ религіозныхъ исповѣданій» и антирелигіозной пропагандѣ, и которая, въ свою очередь, отмѣнила право религіозной пропаганды, предоставленное конституціей 1918 г. (статья 13).

Статьи 135 и 136 конституціи даютъ духовенству избирательное право, активное и пассивное. Статья 135. Выборы депутатовъ являются всеобщими: всѣ граждане СССР, достигшіе 18 лѣтъ, независимо отъ расовой и національной принадлежности, вѣроисповѣданія... соціального положенія... имѣютъ право участвовать въ выборѣ депутатовъ и быть избранными, за исключеніемъ умалишенныхъ и лицъ, осужденныхъ судомъ съ лишеніемъ избирательныхъ правъ.

Но предоставляя избирательное право духовенству и этимъ уравнивая его съ другими гражданами Союза, конституція не даетъ основанія разсматривать его, какъ трудящійся элементъ. Отсюда слѣдуетъ, что духовенство не пользуется правами, предоставленными конституціей трудящимся. Ф. Путинцевъ указываетъ, что только тѣ служители культа, которые взялись за общепользующій трудъ, а стало быть, и сняли санъ, получаютъ всѣ права трудящихся («О свободѣ совѣсти въ СССР. Подъ знаменемъ марксизма». 1937. № 2, стр. 74). Слѣдовательно, духовенство не имѣетъ права на бесплатный отдыхъ, который ст. 119 и 120 конституціи даютъ трудящимся, на бесплатное производственное, техническое и агрономическое обученіе (ст. 121).

Статью 135 объ избирательныхъ правахъ нужно разсматривать также въ связи съ остальными статьями сталинской конституціи. Служители религіозныхъ культовъ получаютъ избирательныя права, но они не получаютъ отъ государства ни бумаги, ни типографій, ни свободы слова, чтобы «отстаивать эксплоататорскіе принципы» (вѣроятно, имѣется въ виду миссіонерская и просвѣтительная дѣятельность Церкви). Конституція гарантируетъ свободу слова, печати, собраній и демонстрацій, но только «въ соотвѣтствіи съ интересами трудящихся и въ цѣляхъ укрѣпленія соціалистическаго строя» (ст. 125). Эти права обезпечиваются предоставленіемъ трудящимся и ихъ организаціямъ типографій, запасовъ бумаги, общественныхъ зданій,

улицъ, средствъ связи и другихъ матерьяльныхъ условій, необходимыхъ для ихъ осуществленія... Только трудящіеся имѣютъ и будутъ имѣть матерьяльную помощь отъ соціалистическаго государства во время избирательной кампаніи... Союзъ безбожниковъ, научныя и другія общественныя организаціи являются организаціями трудящихся, которыя, подъ руководствомъ партіи, ведутъ агитацію и пропаганду въ интересахъ укрѣпленія соціалистическаго строя. Свобода слова, собраній, печати и т. д. — все это существуетъ въ интересахъ трудящихся и всѣмъ этимъ пользуются и могутъ пользоваться на основаніи Конституціи, всѣ общественныя организаціи трудящихся и въ томъ числѣ союзъ безбожниковъ. Религіозныя организаціи существуютъ, конечно, не въ цѣляхъ укрѣпленія соціалистическаго строя, поэтому онѣ не имѣютъ и не должны имѣть другихъ правъ, кромѣ права свободно отправлять культъ (обряды, молитвы, богослуженія), что и подчеркивается въ 124 статьѣ конституціи (Подъ знаменемъ марксизма 1937 г., № 2, стр. 75-76).

Путинцевъ устанавливаетъ предѣлы «свободы» религіознаго культа. «Религіозный культъ — это обѣдня, утренняя причащеніе, исповѣдь, отпѣваніе, крещеніе, миропомазаніе, елеосвященіе, постъ и другіе, обязательныя для вѣрующихъ обряды, если говорить о Православной Церкви (Ibid. стр. 69). «Въ СССР существуетъ свобода религіознаго культа (молитва, пѣснопѣнія, чтеніе Библии и т. д.) (Ibid. стр. 71). Этимъ и объясняется запрещеніе крестныхъ ходовъ и колокольнаго звона, «которые въ религіозный культъ», по мнѣнію Путинцева, «не входятъ». «Многія больницы, школы и группы трудящихся возбудили передъ органами совѣтской власти ходатайства запретить колокольный звонъ. Сначала въ городахъ, а потомъ и въ нѣкоторыхъ сельскихъ районахъ. Это ходатайство было удовлетворено, потому что церковный звонъ для богослуженія совершенно не обязателенъ... Да и зачѣмъ вѣрующимъ колокольный звонъ, если богослуженія начинаются всегда въ одно и то же время, а часы теперь имѣются почти на каждомъ домѣ (Ibid. стр. 69). (Также: «мѣстные органы не разрѣшали и не разрѣшаютъ публичныхъ религіозныхъ церемоній, если онѣ нарушаютъ общественный порядокъ и приносятъ вредъ, если онѣ связаны съ богослуженіемъ и происходятъ внѣ молитвеннаго дома, внѣ кладбища и внѣ дома вѣрующихъ... напр. крестный ходъ у православныхъ (Ibid. стр. 68).

Это запрещеніе колокольнаго звона и крестныхъ ходовъ характерно потому, что оно ясно говоритъ о запрещеніи Церкви заниматься общественной дѣятельностью и миссіей. Крестный ходъ есть миссіонерское священное дѣйствіе Церкви, проповѣдь,

внѣ стѣнъ храма о Словѣ Крестномъ, благовѣстіе о Царствѣ Божіемъ, призывъ къ оцерквленію міра, мірской жизни и культуры.

Новая конституція не ограничиваетъ дѣятельность Церкви только молитвенной и сакраментальной сферой. Всякая социальная, благотворительная и просвѣтительная работа Церкви запрещена. Новая конституція подтверждаетъ, что нѣтъ основаній предполагать объ отмѣнѣ законодательства отъ 8 апрѣля 1929 года, въ частности § 17 закона, которымъ запрещается религіознымъ объединеніямъ заниматься просвѣтительной дѣятельностью, организаціей собраній или кружковъ литературныхъ или по изученію Священнаго Писанія, устройствомъ экскурсій и дѣтскихъ площадокъ, библіотекъ или читаленъ. Эта статья запрещаетъ и организованную, благотворительную и социальную дѣятельность: оказаніе матерьяльной поддержки членамъ объединенія, учрежденіе кассъ взаимопомощи, кооперативныхъ и производственныхъ объединеній, руководѣльных и трудовыхъ кружковъ, организацію санаторій и врачебной помощи. Воспрещается устройство спеціальныхъ молитвенныхъ собраній и богослуженій для дѣтей, юношества и женщинъ. Въ храмахъ могутъ храниться только тѣ книги, которыя необходимы для богослуженія.

Такимъ образомъ, кромѣ «отправленія культа», всѣ виды дѣятельности церкви воспрещены. Собственно говоря, конституція представляетъ религіозную свободу вѣрующимъ, а не Церкви. Избирательное право дано духовенству, чтобы не ограничивать правъ вѣрующихъ совѣтскихъ гражданъ (Ярославскій. Антирелигіозникъ 1936 № 4, стр. 4). За принадлежность къ религіозному обществу нельзя лишать совѣтскихъ гражданъ, занимаемыхъ ими, должностей, что практиковалось, и теперь иногда практикуется ревностными совѣтскими администраторами (напр. дѣло объ увольненіи учительницы Покровской и ея мужа. Правда 3. 4. 1937). Впрочемъ условія, предъявляемыя къ совѣтскому учителю, въ последнее время, въ связи съ требованіями усиленія антирелигіозной пропаганды въ школахъ, нѣсколько ограничиваютъ возможность педагогической дѣятельности вѣрующихъ. Напр. передовица «Воспитывать дѣтей воинствующими безбожниками» (За коммунистическое просвѣщеніе 8. 5. 1937) требуетъ, чтобы «учителя сами были передовыми безбожниками». Совѣтскія газеты особое вниманіе обращаютъ на вѣрующихъ преподавателей и учителей. Путинцевъ въ цитированной статьѣ указываетъ, что даже снявшій санъ служитель культа не можетъ быть допущенъ въ школу и вообще на культурно-воспитательную работу (Подъ знаменемъ марксизма 1937, № 2, стр. 74).

Религіозныя чувства вѣрующихъ, до нѣкоторой степени, отражены отъ оскорбленія, такъ какъ оно «ведетъ лишь къ за-

крѣпленію религіознаго фанатизма» (§ 13 программъ коммунистической партіи). Впрочемъ антирелигіозныя изданія, хотя бы напр. Безбожникъ, съ его отвратительными, кощунственными карикатурами, безусловно долженъ оскорблять вѣрующихъ. Также не мѣняется характеръ и антирелигіозныхъ музеевъ отъ ихъ переименованія въ музеи исторіи религіи и атеизма (напр. Извѣстія 4. 3. и 5. 3. 1937).

Да вообще, можно ли говорить о религіозной свободѣ, когда въ газетахъ постоянно печатаются доносы на вѣрующихъ и послѣ принятія конституціи? Напримѣръ:

«Ученица 2 класса школы № 10 Дзержинскаго района Ногорная Антонина, въ дни религіозныхъ празднествъ систематически пропускала занятія. Впослѣдствіи выяснилось, что родители Антонины заставляютъ ее молиться передъ иконой и выполнять религіозные обряды» (Антирелигіозникъ 1936 № 6, стр. 37). «Директоръ школы Чернышевъ и его жена пользуются услугами монашекъ, дружатъ съ ними. Учительница Киченко сама выполняетъ религіозные обряды» (За коммунистическое просвѣщеніе 8. 5. 1937. Передовая статья). «Учитель Хватовской школы Никольскій имѣетъ тѣсную связь съ попомъ, посѣщаетъ церковь» (За коммунистическое просвѣщеніе 18. 3. 1937). «Вотъ ученикъ пятаго класса школы № 12, Миша Корниловъ. Ему 13 лѣтъ. Онъ три года уже посѣщаетъ сказки сектантовъ и считаетъ, что Евангеліе — лучшая наука на свѣтѣ. А ученица школы № 10 Куреева каждый день читаетъ Евангеліе. Еще двѣ школьницы — Зина и Тоня Панкратовы. Зина въ третьемъ классѣ, а Тоня въ пятомъ» (Комсомольская Правда 10. 5. 1937). Секретарь комсомола Косаровъ въ своемъ докладѣ упоминаетъ о вѣшавшемся комсомольцѣ Туркинѣ и о соблюдающемъ религіозные праздники, комсомольцѣ Кузнецовѣ (Правда 15. 4. 1937).

Не этими ли сообщеніями и доносами объясняются настороженность и недовѣріе нѣкоторыхъ группъ населенія къ власти, обнаружившіяся во время всеобщей переписи населенія въ январѣ 1937 г. для «опредѣленія социальныхъ сдвиговъ, въ частности роста безбожія». Среди 14 вопросовъ анкеты — пятый — вопросъ о религіи. Онъ сопровождался въ Извѣстіяхъ (29. 12. 1936) слѣдующимъ примѣчаніемъ: «Необходимо еще разъ подчеркнуть, что отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи къ религіи, какъ и всѣ вопросы переписнаго листа, не подлежитъ оглашенію. Каждый гражданинъ, какъ вѣрующій, такъ и невѣрующій, можетъ быть совершенно спокоенъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ и на другіе вопросы, будутъ сохранены въ тайнѣ». Появленіе этого примѣчанія, вѣроятно, объясняется, распространившимися передъ переписью, слухами, что у вѣрующихъ будутъ отбирать

паспорта или ставить на них штампы (Извѣсія и Правда 6. I. 1937), что для нихъ будетъ установленъ продовольственный паекъ хлѣба въ 200 граммъ, что у нихъ будутъ отобраны иконы (Ленинскій Шахтеръ 3. I. 1937), что имъ не будутъ продавать товаровъ изъ коопераціи (Совѣтская деревня 7. I. 19). Не этими ли слухами объясняется, что въ Сталинскѣ тысячи жителей, записавшихся вѣрующими при предварительной переписи ихъ женами и дѣтьми, въ день переписи исправили эти «ошибки», записавшись невѣрующими? (Извѣстія 8. 1937). Вообще не всякій вѣрующій способенъ былъ на исповѣдничество, во время переписи. Напр. «Рабочій машино-тракторной станціи отвѣчаетъ на вопросы безъ запинки. Но онъ долго не можетъ отвѣтить на вопросъ о религіи. Наконецъ хозяинъ говоритъ: Да конечно невѣрующій... Доносится торжествующій голосъ сына: «Ну смотри, тятя, разъ назвался невѣрующимъ, теперь чтобъ я отъ тебя ничего о Богѣ не слыхалъ» (Извѣстія, 4. I. 1937).

Эти факты заставляютъ предполагать, что перепись, предварительные результаты которой, по всей вѣроятности, будутъ опубликованы въ концѣ этого года, не дастъ вполне точной картины религіознаго положенія, которое очень интересуетъ и коммунистическую партію.

Эта правящая и единственная партія въ совѣтскомъ союзѣ, составленная изъ «наиболѣе активныхъ и сознательныхъ гражданъ изъ рядовъ рабочаго класса и другихъ слоевъ трудящихся» (Статья 126 конституціи) занимаетъ въ отношеніи къ религіи непримиримо-отрицательную позицію (§ 13 ея программы).

«Мы ведемъ пропаганду и будемъ вести противъ религіозныхъ предразсудковъ. Законодательство страны таково, что каждый гражданинъ имѣетъ право исповѣдывать любую религію. Но проводя отдѣленіе церкви отъ государства и провозгласивъ свободу вѣроисповѣданія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ, сохранили за каждымъ гражданиномъ право бороться путемъ убѣжденія, путемъ пропаганды и агитаціи противъ той или иной религіи, противъ всякой религіи. Партія не можетъ быть нейтральной въ отношеніи религіи и она ведетъ антирелигіозную пропаганду противъ всѣхъ и всякихъ религіозныхъ предразсудковъ» (Сталинъ). «Наша партія», пишетъ авторъ передовицы въ Правдѣ (7. 5. 1937) «всегда рѣшительно отвергала нейтральное отношеніе къ религіи». «Мы требуемъ» — писалъ Ленинъ много лѣтъ назадъ — «чтобы религія была частнымъ дѣломъ по отношенію къ государству, но мы никакъ не можемъ считать религію частнымъ дѣломъ по отношенію къ нашей собственной партіи».

Относясь отрицательно ко всякой религіи, партія однако допускаетъ существованіе церкви, какъ нѣкоего пережитка

прежняго строя, въ теперешней первой стадіи «соціалистическаго общества», предполагающа уничтоженіе и исчезновеніе религіи къ будущей фазѣ — коммунистическаго общества. Она руководствуется убѣжденіемъ, что «осуществленіе планомерности и сознательности во всей общественно-хозяйственной дѣятельности массъ повлечетъ за собой полное отмираніе религіозныхъ предразсудковъ (§ 13).

Новыя условія жизни, новый бытъ и культура должны, по мнѣнію партіи, уничтожить Церковь и всякую религію. Но для ускоренія этого процесса, необходима интенсивная активная антирелигіозная пропаганда. Еще въ періодѣ обсужденія проекта конституціи, въ связи со слухами о полномъ прекращеніи антирелигіозной работы, въ Антирелигіозникѣ указывалось, что новая конституція ставитъ цѣлью... «дать передовымъ гражданамъ совѣтскаго союза возможность освобожденія отсталыхъ трудящихся отъ ихъ религіозныхъ предразсудковъ» (1936. № 4, стр. 13). «Статья 124 отнюдь не предусматриваетъ какое-либо ослабленіе антирелигіозной работы. Наоборотъ эта работа должна всемерно развиваться. За ея развертываніе, въ первую очередь, должны взяться комсомольскія организаціи, призванныя воспитывать совѣтскую молодежь въ духѣ коммунизма» (Кандизовъ. Комсомольская Правда 14. II. 1936). Это истолкованіе конституціи повторяется многократно. «Принятіе ея не означаетъ отказа отъ борьбы съ религіей, отказа отъ пропаганды атеизма» (Федосѣевъ. Комсомольская Правда, 24. 3. 1937). Особенно усилилась антирелигіозная кампанія въ совѣтской печати съ начала марта этого года, вѣроятно, послѣ извѣстнаго доклада Сталина на пленумѣ центрального комитета партіи 3-го марта: «о недостаткахъ партійной работы и мѣрахъ ликвидаціи троцкистскихъ и иныхъ двурушниковъ», въ которомъ обращалось вниманіе на необходимость усиленія и улучшенія партійнаго политическаго просвѣщенія. Въ это просвѣщеніе, по мнѣнію партійцевъ, долженъ входить и антирелигіозный элементъ. Оказалось, что антирелигіозная работа велась, въ послѣднее время «архи-плохо» (Правда 7: 5. 1937), безъ всякаго вдохновенія, что работники прикрывались «гнилой теоріей «стихійнаго отмиранія религіи», утверждая, что «разъ въ нашей странѣ эксплуататорскіе классы уничтожены, уничтожена экономическая база религіи, то слѣдовательно и религіозные предразсудки должны отмереть, къ чему, въ такомъ случаѣ, бороться съ религіей?» (Комсомольская Правда 24. 3. 1937). Такіе же взгляды проникли и въ антирелигіозную печать. Напр. Сазабьяновъ въ Антирелигіозникѣ (1936. № 1, стр. 44) дѣлаетъ выводъ, что съ религіей покончено. А потому вполне естественно отношеніе къ антирелигіозной работѣ

секретаря ртищевского райкома (Саратовской области) Родина: «Признаемся, работы не вели никакой. Собственно вѣрующихъ сейчасъ почти нѣтъ, а если и есть, то лишь одни старики» (Комсомольская Правда 24. 3. 1937). Указывалось, что многіе миллионы гражданъ Союза отошли отъ Церкви и религіи, что во многихъ колхозахъ и городахъ нѣтъ ни одного храма, напр. въ новыхъ городахъ, созданныхъ индустриализаціей страны (Антирелигіозникъ 1937 № 2, стр. 45), напр. Магнитогорскъ — 200.000 жителей, Караганда — 120.000, Сталинскъ (Западная Сибирь) — 220.000 и т. д. (Извѣстія 29. 12. 1936).

Въ пользу теоріи «стихійнаго отмиранія» религіи могли привести и статистическія данныя, иллюстрирующія процессъ «вытѣсненія религіи изъ быта и сознанія колхознаго крестьянства.

Лица, исполняющія религіозные обряды составили среди крестьянской молодежи (единоличниковъ): мужчинъ 62,6% и женщинъ — 71,5%, а среди колхозной молодежи — 1% и 12,2%. Среди единоличниковъ въ возрастѣ 25-39 лѣтъ: 71,4% и 100%. Среди колхозниковъ — 3,2% и 25,5%. Среди старшихъ возрастовъ единоличниковъ — 100%, а колхозниковъ — 14,5% и 47,9% (Большевикъ, 1 ноября 1936 г., № 21, стр. 46-47).

Увѣренность въ отмираніи религіи, вѣрнѣе полное равнодушіе и отсутствіе интереса къ антирелигіозной работѣ, со стороны партійныхъ организацій, въ частности и Союза воинствующихъ безбожниковъ привело къ тому, что дѣятельность Союза ослабѣла, спустилось количество антирелигіозныхъ докладовъ, лекцій и вечеровъ, что Союзъ сильно сократился численно. Четыре года назадъ Союзъ насчитывалъ 5 миллионовъ членовъ. Какова сейчасъ его численность — никто изъ работниковъ Союза въ точности сказать не можетъ. Управляющій дѣлами центрального совѣта Пестуновичъ называетъ цифру въ 2 миллиона. Отвѣтственный секретарь Олещукъ болѣе сдержанъ: онъ находитъ, что въ Союзѣ безбожниковъ осталось еще меньше оформленныхъ членовъ. Союзъ переживаетъ сильный организаціонный кризисъ. Областные совѣты, избранные 6 лѣтъ тому назадъ, почти всюду распались. Въмѣсто нихъ, мѣстными организаціями созданы областные и краевые орг-бюро, состоящіе изъ назначенцевъ.... Въ 16 краяхъ, областяхъ и національныхъ республикахъ, въ томъ числѣ въ Восточной Сибири, въ Дальне-Восточномъ краѣ, Омской области, организаціи Союза не существуютъ сейчасъ даже и формально. Еще хуже положеніе съ районнымъ звеномъ, возмущается С. Петровъ въ Извѣстіяхъ (10, 3. 1937). Большинство ихъ прекратило свое существованіе. Распались ячейки въ городахъ и деревняхъ (Антирелигіозникъ 1937, № 1,

стр. 17). Сильно сократилось количество издаваемой антирелигиозной литературы, почти до ничтожных размеров (Правда, 7. 3. 1937). Въ 1936 году на Украинѣ не появилось ни одной новой антирелигиозной книжки, тогда какъ въ 1931 году, въ эпоху усиленной безбожной кампаніи было издано 149 названій книгъ. Закрылись журналъ Безвѣрникъ и газета Воевничій безвѣрникъ (Комсомольская Правда 15. 4. 1937). Антирелигиозный учебникъ не переиздавался съ 1933 года.

Безбожники жалуются, что и Всесоюзный центральный Советъ профессиональных союзовъ (ВЦСПС) за послѣдніе шесть лѣтъ не далъ ни одного руководящаго указанія по антирелигиозной работѣ; заглохла антирелигиозная пропаганда въ клубахъ и библіотекахъ (Правда 7. 5. 1937). «Четыре мѣсяца назадъ секретаріатъ ВПСПС, заслушавъ наконецъ краткое сообщеніе, поручилъ секретарю ВПСПС, Николаевой разработать мѣропріятія по антирелигиозной пропагандѣ. Николаева однако ничего не сдѣлала, чтобъ выполнить это рѣшеніе» (Извѣстія 10. 3. 1937).

Не лучше обстоитъ дѣло съ антирелигиозной акціей въ народномъ комиссаріатѣ просвѣщенія. Онъ ликвидировалъ антирелигиозныя отдѣленія при высшихъ учебныхъ заведеніяхъ (Правда 7. 3. 1937), пять областныхъ антирелигиозныхъ музеевъ, центральный заочный институтъ антирелигиозной пропаганды, въ которомъ обучалось около 3.000 слушателей, преимущественно учителей. Фабрика діапозитивовъ исключила въ этомъ году изъ своего плана выпускъ діапозитивовъ на антирелигиозныя темы (Извѣстія 10. 3. 1937). «Отдѣлы народного образованія совершенно не интересуются антирелигиознымъ воспитаніемъ въ школахъ», жалуется изъ Воронежа корреспондентъ «За коммунистическое просвѣщеніе» (18. 3. 1937). Нерѣдко приходится выслушивать со стороны учителей: «антирелигиозную работу должны вести коммунисты. Причемъ тутъ учителя?» (За коммунистическое просвѣщеніе 8. 5. 1937).

Комсомоль также обнаружилъ слабую активность на антирелигиозномъ фронтѣ (Косаревъ въ Правдѣ 15. 4. 1937), не выполняя задачи, поставленной передъ нимъ программой этой организациі, принятой ея X съѣздомъ.

«ВЛКСМ терпѣливо разъясняетъ молодежи вредъ суевѣрія и религиозныхъ предразсудковъ, организуя съ этой цѣлью спеціальныя кружки и лекціи по антирелигиозной пропагандѣ». У Комсомола хватало энергіи лишь на краткосрочныя кампаніи, антирождественскія и антипасхальныя; къ терпѣливой же и систематической работѣ нѣтъ интереса.

Однако изъ сказаннаго не слѣдуетъ дѣлать вывода, что антирелигиозная работа прекращена. Антирелигиозникъ и другія

гзеты, отмѣчая недостатокъ безбожной работы и кризисъ Союза безбожниковъ, постоянно сообщаютъ о различныхъ видахъ активности безбожниковъ и новыхъ методахъ работы въ городахъ и деревнѣ, въ частности, о мѣстныхъ антирелигіозныхъ конференціяхъ и сѣздахъ. Въ связи съ антипасхальной кампаніей 1937 года, наблюдается значительное увеличеніе числа посѣтителей антирелигіозныхъ музеевъ.

Параллельно съ указаннымъ ослабленіемъ и кризисомъ антирелигіозной работы, наблюдается усиленіе активности духовенства и сектантовъ въ связи съ опубликованіемъ новой конституціи. Это явленіе устанавливается всѣми совѣтскими газетами. «Конституція противъ религіи не высказывается, скоро всѣ церкви начнутъ работать» (Антирелигіозникъ, 1936, № 6, стр. 77) — говорятъ вѣрующіе. Конституція была воспринята, какъ объявленіе религіозной свободы совѣсти и церкви. «Раньше вы запрещали ребятамъ носить кресты», говорятъ матери учителямъ, а сейчасъ не такое время (За коммунистическое просвѣщеніе 8. 5. 1937). Активность духовенства, прежде всего, оказалась направленной къ возвращенію обратно отобранныхъ церквей, по собиранію средствъ на ремонтъ и обновленіе храмовъ. Напр., еще въ періодъ обсужденія конституціи, Извѣстія сообщали (12. 8. 1937), что послѣ опубликованія ея проекта, подняли голову и церковники. Въ Бѣлгородѣ сѣхалось свыше 50 священниковъ разныхъ толковъ. Они энергично взялись и въ городѣ, и особенно въ деревнѣ, за возстановленіе утраченныхъ въ свое время, позицій. Въ рядѣ мѣстъ идетъ сборъ подписей подъ ходатайствами объ открытіи церквей». Въ Куйбышевской (Самарской) области, сообщаетъ секретарь комсомола Косаревъ (Правда 15. 4. 1937) духовенство начало дѣятельную кампанію за открытіе церквей. «До революціи здѣсь было свыше 2.200 церквей, молеленъ, мечетей. Закрыто было за года революціи 1173. Изъ незакрытыхъ фактически дѣйствуютъ 325. Сейчасъ поступили ходатайства въ областныя организаціи объ открытіи примѣрно такого же количества церквей (т. е. около 30% закрытыхъ). Ходоковъ по открытію церквей въ области, въ 1935 г. было 60 человекъ, а въ 1936 г. — 336». Сообщение о поданныхъ ходатайствахъ поступаютъ изъ разныхъ мѣстъ. Какое количество просьбъ удовлетворено — сказать трудно. Въ совѣтскихъ газетахъ свѣдѣнія объ открытіи закрытыхъ церквей являются единичными. Напр., «Въ колхозѣ «Искра № 2», въ Крыму въ бывшемъ клубѣ вновь открыта церковь» (Безбожникъ 1936. № 8). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ безбожныя организаціи организуютъ контръ-кампаніи противъ открытія церквей.

Вообще духовенство проявляетъ великую ревность въ па-

стырской работѣ. О ней такъ рассказываетъ, издѣваясь, «Безбожникъ» (1936. № 7) — «Многочисленны районы, въ которыхъ по требованію трудящихся закрыты церкви. По ряду соображеній: изъ-за отсутствія въ районѣ церкви, изъ чувства стыдливости (стыдно открыто выполнять религіозные обряды) многіе вѣрующіе не обращаются за совершеніемъ религіозныхъ требъ къ священнику своего села. Приспосаблиясь къ новой обстановкѣ, руководители религіозныхъ организацій отмѣнили и упростили рядъ обрядовыхъ законовъ и обычаевъ. Многіе религіозные обряды они совершаютъ заочно, безъ присутствія лицъ, надъ которыми совершаются эти обряды... Совершается заочно обрядъ вѣнчанія. Также заочно отпѣваютъ покойниковъ... Многіе священники превратились въ разбѣзжихъ. Обычно передъ религіозными праздниками наблюдается значительное «передвиженіе» священниковъ по селамъ... Нерѣдко церковное «передвиженіе» состоитъ изъ нѣсколькихъ священнослужителей и небольшого хора... Такъ какъ обычно тотъ же священникъ не можетъ въ одинъ день побывать въ нѣсколькихъ селахъ, то онъ переноситъ сроки религіозныхъ праздниковъ... Нерѣдки случаи, когда священники совершаютъ богослуженія и религіозные обряды на квартирѣ у вѣрующихъ».

«Революція и двадцатилѣтній совѣтскій строй выработали новый типъ духовенства. Яркій образъ сельскаго священника далъ одинъ иностранецъ корреспонденту Послѣднихъ Новостей (25. 3. 1937) — «Прежде всего — внѣшность. Вы почти не увидите больше ни одного изъ привычныхъ типовъ русскаго священника. Современный священникъ это, прежде всего, совѣтскій интеллигентъ... жаденъ до книжки, онъ читаетъ, отъ первой строки до послѣдней, газеты и толстые журналы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не менѣе живо интересуется текущею жизнью и всѣмъ тѣмъ, что называется «совѣтской общественностью». Онъ и врачъ, когда потребуется, и агрономъ-мичуринецъ. Онъ старается и проникаетъ повсюду: ратуетъ за Осовіахимъ, принимаетъ длительное участіе въ организаціи всяческихъ «дней»: женщинъ, юношества, пограничника и т. д. ... Близки сердцу современной русской Церкви и вопросы обороны страны».

Невольно вспоминается сообщеніе Безбожника (№ 2) о священникѣ Ищенко (Воронежской области), который заботится о трудовой дисциплинѣ въ колхозѣ. «Онъ отказываетъ нѣкоторымъ вѣрующимъ въ отправленіи религіозныхъ требъ, заявляя, что нужно сначала работать, а потомъ молиться». «Въ Выборгскомъ сельсовѣтѣ (Калининской области) священникъ руководитъ хоровымъ кружкомъ при избѣ-читальнѣ», а парторгъ Карасевъ заявляетъ, — «попъ грамотнѣе насъ и его надо

использовать, какъ культурника» (Правда 7. 5. 1937). Въ селѣ Ананьевѣ (Горьковской области) мѣстный священникъ «предложилъ сельсовѣту свои услуги въ качествѣ завѣдующаго колхознымъ клубомъ» (Извѣстія 10. 5 1937).

Иностранецъ описываетъ въ Последнихъ Новостяхъ великопостную всенощную въ колхозѣ. Старая церковь сгорѣла. «Теперь на мѣстѣ ея стоитъ новая церковь, длинный глинобитный баракъ. Внутри самодѣльный иконостасъ, увѣшанный лампадками изъ грубаго зеленого стекла, врядъ ли это не донышки бутылокъ». Колхозный храмъ, по своему убожеству походить на эмигрантскіе храмы въ гаражахъ Парижа. «Когда я подходилъ къ церкви, меня обогналъ верхомъ на низкоросломъ иноходцѣ загорѣлый молодой человекъ въ высокихъ сапогахъ, въ коричневой, домотканнаго сукна, свиткѣ и кепкѣ. Не безъ удивленія узналъ я черезъ полчаса въ церкви, въ этомъ «молодомъ человѣкѣ» мѣстнаго настоятеля... А по окончаніи службы, снявъ со своихъ могучихъ плечъ коленкоровую, съ нарисованными желтой краской, крестами ризу, онъ уже «штатскимъ», украинскимъ говоркомъ, обратился къ своимъ пасомымъ съ горячимъ призывомъ, «не манкировать допризывною подготовкою».

Священники подобнаго типа съ правомъ могутъ сказать про себя: «Теперь намъ все, что угодно, можно дѣлать, мы тоже стали активными строителями социализма» (Антирелигіозникъ, 1937, № 2, стр. 43). Они привѣтствуютъ новую конституцію, внушая благодарность власти. Косаревъ приводитъ интересные тезисы одного протоіерея (неизвѣстно, Патріаршей ли онъ Церкви) на тему «Революція и совѣтская власть при свѣтѣ вѣры»:

«Совѣтская власть, существующая въ нашей странѣ съ фактическаго согласія или признанія народнаго, есть не только законная, но и богоустановленная власть. Ниспроверженіе стараго строя, вслѣдствіе его внутренней неправды и несостоятельности явилось исторической необходимостью, Словомъ Божіимъ предсказанною и человѣческою мыслью предвидѣнною. Успѣхи совѣтскаго строя есть показатель Божьяго къ нему благоволенія (Правда 15. 4 1937). Это благожелательное отношеніе къ совѣтской власти духовенства, по крайней мѣрѣ, нѣкоторой его части, участіе духовенства въ жизни и работѣ колхозовъ, эти попытки церковниковъ «врасти въ государство» (Косаревъ), для коммунистической партіи не пріемлемы, т. к. являются опасными для будущаго социальнаго государства. Для партіи эти настроенія и явленія хуже враждебнаго отношенія къ строю. Коммунистическая партія рѣзко непримиримо относится къ попыткамъ духовенства «совмѣстить религію и совѣтскую власть, поддержать

гибнущую религію при помощи успѣховъ социализма», называя это «двурушническими ухищреніями» (Правда 15. 4 1937).

Невольно встаетъ вопросъ объ отношеніи населенія къ духовенству и Церкви. Конечно, наблюдается множество нюансовъ. Отношеніе партійцевъ и невѣрующихъ ясно. Оно обнаружилось во время обсужденія проекта конституціи, которое предшествовало чрезвычайному съѣзду совѣтовъ. Въ центральный комитетъ поступило множество поправокъ, требовавшихъ полного запрещенія отправленія религіозныхъ обрядовъ, лишенія духовенства избирательныхъ правъ, которые ему представлялись поэктомъ конституціи и вообще сохраненіе за нимъ, какъ «не-трудящимся элементомъ», какъ классовымъ врагомъ или агентомъ классоваго врага, лишенческаго положенія, запрещенія сыновьямъ духовныхъ лицъ поступать въ красную армію и предоставленія правъ только тѣмъ священнослужителямъ, которые сложатъ съ себя санъ или отрекутся отъ Христа (Напр., Безбожникъ, 1936, № 9, стр. 5-6; Антирелигіозникъ, 1936, № 5, стр. 26-30). Извѣстно, что противъ этихъ поправокъ выступили по разнымъ мотивамъ предсѣдатель Союза воинствующихъ безбожниковъ Ярославскій, члены совѣтскаго правительства и, наконецъ, Сталинъ въ своемъ докладѣ чрезвычайному съѣзду совѣтовъ о проектѣ новой конституціи (Извѣстія 26. П. 1936 и друг.). Но надо отмѣтить, что, на ряду съ враждебными Церкви и духовенству попреками, раздавались и мужественные голоса, требовавшіе предоставленія гражданамъ «свободы религіозной пропаганды» (Антирелигіозникъ 1936, № 4, стр. 12) и улучшенія правового положенія духовенства, освобожденія въ религіозные праздники не только отъ работъ, но и отъ общихъ собраній, признанія священниковъ должностными лицами колхоза (Большевикъ, 1937, № 4, стр. 35). Вѣра Сальникова, въ письмѣ въ редакцію Комсомольской Правды, доказываетъ необходимость уваженія къ духовенству, защищая правильность употребленія комсомольцами слова «священникъ», а не «попъ».

Активное участіе духовенства въ колхозной жизни и въ «строительствѣ» способствуетъ улучшенію отношеній между должностными лицами колхоза, большею частью коммунистами, и духовенствомъ. Они часто сотрудничаютъ вмѣстѣ. Они друзья-враги (по опредѣленію иностранца въ Последнихъ Новостяхъ).

У партійцевъ возникаютъ опасенія, что популярность нѣкоторыхъ священниковъ дастъ имъ возможность попасть въ депутаты при слѣдующихъ выборахъ. Напр. «Въ селѣ (Западная область) ходятъ слухи, что кто-то, при выборахъ, хочетъ выдвинуть кандидатуру священника Аравійскаго, который регулярно читаетъ газеты, знаетъ совѣтскіе законы и обладаетъ красно-

рѣчіемъ (Соціалистическое земледѣліе 22. 12. 1936). Повторяя лозунгъ Сталина «Надо работать, не хныкать», газеты призываютъ мѣстныя партійныя организаціи широко развить передъ выборами агитацію, чтобы не дать возможности духовенству и другимъ «враждебнымъ элементамъ» проникнуть въ совѣты (Напр., Извѣстія 10. 5. 1937 и др.).

Вообще же, говоря объ активности духовенства и сектантовъ, совѣтскія газеты отмѣчаютъ ихъ успѣхи и «тягу къ религіи», какъ въ деревнѣ, такъ и въ городахъ и промышленныхъ центрахъ. «Люди, раньше порывавшіе съ религіей, вѣрнѣе можетъ быть боявшіеся открыто исповѣдовать свою вѣру, вновь отправляютъ религіозные обряды». Храмы посѣщаются не только «старушками», но и молодежью, и дѣтьми. Студенты техникумовъ и учащіеся поютъ въ церковныхъ хорахъ (въ Пензѣ и Ульяновскѣ — Правда 15, 4. 1937). Въ 1935 году въ 22 райкомахъ Горьковской (Нижегородской) области, 182 человека комсомольскаго возраста отъ 18 до 25 лѣтъ, были членами церковныхъ совѣтовъ (Большевикъ, 1937, № 4, стр. 33) и, слѣдовательно, активными церковными работниками. Наблюдается, что школьники на улицахъ, при встрѣчѣ со священникомъ, подходятъ подъ благословеніе. Піонеры помогали священнику устраивать елки. Въ одномъ мѣстѣ учащіеся старшихъ классовъ приняли участіе въ организаціи похоронъ священника. (За коммунистическое просвѣщеніе 5. 1937). Отмѣчаются случаи, когда комсомолцы вѣнчаются, соблюдаютъ праздники и дѣлаются крестными отцами (Правда, 15. 4. 1937. Комсомольская Правда, 11, 3. 1937). Многие покидаютъ ряды комсомола. Извѣстія, въ передовой статьѣ, съ возмущеніемъ рассказываютъ, какъ комсомолка вышла замужъ за діакона и публично отреклась отъ комсомола (Свердловская область. 10. 5. 1937).

Многіе активные работники колхозовъ открыто объявляютъ себя вѣрующими. Напр. председатель колхоза Красное Акулово (Ярославской области) съ января этого года сталъ одновременно председателемъ церковнаго совѣта (Правда, 7. 5. 1937). Председатель могучинскаго колхоза читаетъ колхозникамъ Библію по указанію священника.

Въ Кочергинскомъ сельсовѣтѣ (Горьковской области) дошло до того, что председатель колхоза объявилъ 1 мая рабочимъ днемъ, а 2 мая — день Пасхи — праздникомъ (Извѣстія, (Извѣстія 15. 5. 1937).

Интересенъ составъ приходскихъ совѣтовъ. Такъ напр. въ Горьковской (Нижегородской) области, въ составъ церковныхъ совѣтовъ входитъ 10.000 человекъ, въ томъ числѣ 64% мужчинъ и 36% женщинъ, которыя составляютъ большинство въ город-

скихъ совѣтахъ. Около 60% членовъ совѣтовъ старше 50 лѣтъ, около 1/3 — въ возрастѣ отъ 30-50 лѣтъ, остальные — молодежь. Въ составѣ совѣтовъ 4% рабочихъ, 40% колхозниковъ и 2,3% монахинь. Среди церковныхъ старостъ — 4,5% рабочихъ (Большевикъ, 1937, № 4, стр. 33).

Общее количество активныхъ церковныхъ работниковъ можетъ быть опредѣлено только приблизительно, если принять во вниманіе, что они составляютъ большинство активныхъ членовъ религіозныхъ обществъ (приходовъ, общинъ); этихъ объединеній насчитывается до 30.000, что даетъ кадръ активныхъ членовъ 600.000-700.000.

Успѣхи Церкви, а также и усиленіе вліянія духовенства и опасенія, что священники могутъ быть выбраны въ совѣты, заставили совѣтскую печать начать энергичную антирелигіозную кампанію. Въ многочисленныхъ, почти ежедневныхъ, статьяхъ, подчеркивается необходимость усиленія антирелигіозной работы. Борясь съ «гнилой» теоріей «стихійнаго отмиранія религіи», газеты рѣшительно высказываются противъ насильственныхъ борьбы съ «религіозными предрасудками», противъ мѣръ «административнаго произвола», «какъ способныхъ лишь загнать религію вглубь и затрудняющихъ подлинную борьбу съ ней» (Правда, 7. 5. 1937). Къ этимъ мѣрамъ относится закрытіе безъ согласія гражданъ молитвенныхъ зданій, увольненіе съ работы людей только за то, что они вѣрующіе». Вспоминаются слова Ленина, забытые въ эпоху активной антирелигіозной кампаніи: «Никакія различія между гражданами въ ихъ правахъ, въ зависимости отъ религіозныхъ вѣрованій, совершенно недопустимы» (Подъ знаменемъ марксизма 1937 № 2, стр. 64).

«Насиліе въ дѣлахъ религіи несовмѣстимо съ марксистско-ленинской тактикой борьбы съ религіей. Насиліе не можетъ уничтожить религіи; оно можетъ лишь укрѣпить ее. Стремясь къ полному преодолѣнію религіи и развертывая антирелигіозную пропаганду, партія всегда(?) рѣзко одергивала тѣхъ работниковъ въ вопросѣ о религіи» (Подъ знаменемъ марксизма 1937. № 3, стр. 155).

Примѣромъ «головотяпскаго поступка на руку классовому врагу» можетъ служить фактъ, сообщаемый Извѣстіями (отъ 15. 5. 1937).

«Нѣкоторыя ячейки общества безбожниковъ подмѣняютъ кропотливую антирелигіозную работу административованіемъ. Вотъ «Приказъ» № 13, который вывѣсилъ въ мартѣ 1937 г., на помѣщеніи церкви завѣдующій избой-читальней села Малая Пища (Горьковской области) Матвѣевъ: «По постановленію комитета по антирелигіозной пропагандѣ, ваша церковь съ 13 марта

с. г. закрывается по причинѣ того, что при вашей церкви орудуетъ классовый врагъ. Для этого ваша церковь запечатывается до тѣхъ поръ, пока не будетъ найденъ этотъ врагъ или группа классовыхъ враговъ. Заобязываемъ церковнаго старосту тов. Квашневу и подъ вашу личную отвѣтственность, до выѣзда слѣдственныхъ органовъ, хранить пломбу и этотъ приказъ. За срывъ пломбы и срывъ приказа вы будете привлечены къ уголовной отвѣтственности».

Вмѣсто административныхъ, насильственныхъ мѣръ борьбы съ религіей, рекомендуется **распространеніе подлинно научнаго, матеріалистическаго, атеистическаго міровоззрѣнія** среди самыхъ широкихъ слоевъ населенія», развертываніе лекціонной, воспитательной и разъяснительной работы. «Нужно огромное количество антирелигіозной литературы, книгъ, газетъ» (Правда, 7. 5. 1937). «Важнѣйшая задача антирелигіозной работы заключается въ терпѣливомъ разъясненіи вреда религіозныхъ предразсудковъ, въ настойчивомъ распространеніи матеріалистическаго міровоззрѣнія среди милліоновъ вѣрующихъ» (Подъ знаменемъ марксизма, 1937, № 3, стр. 157).

Въ частности газеты обращаютъ особое вниманіе на воспитаніе дѣтей воинствующихъ безбожниковъ. «Нужно не безрелигіозное, а антирелигіозное воспитаніе дѣтвора. Рекомендуется возродить въ школахъ кружки безбожниковъ, вести систематическую работу съ родителями, проведеніе съ ними индивидуальныхъ бесѣдъ, вообще пронизать духомъ воинствующаго безбожія все преподаваніе (Передовая, — За коммунистическое просвѣщеніе 8. 5. 1937). «Развѣ не почетна роль преподавателей химіи и физики, призванныхъ вооружать дѣтей матеріалистическими знаніями о мірѣ, воспитывать людей, свободныхъ отъ суевѣрій и религіозныхъ предразсудковъ и способныхъ бороться съ ними? (Политическое воспитаніе въ средней школѣ. Правда 10. 5. 1937).

Эти же мысли развиваются и въ статьѣ М. Крупской «Замѣтки объ антирелигіозной пропагандѣ» въ официальномъ правительственномъ органѣ (Извѣстія 27. 4. 1937). Вдова Ленина убѣждена, что преподаваніе естественныхъ наукъ, естествовѣдческія экскурсіи подрываютъ религіозныя представленія. Она рекомендуетъ использовать для антирелигіозной работы біологическіе и астрономическіе музеи. Но особенно важное значеніе имѣютъ быть и развитіе безрелигіозной культуры. «Только широко поставленная общественная работа, въ которую втягиваются самые широкіе слои населенія, работа, направленная на благоустройство жизни, на устраненіе тысячи мелочей, мѣшающихъ налаживанію свѣтлой, культурной жизни массъ, только овладѣ-

ніе ими всѣми достиженіями науки, техники и искусства поможетъ до конца изъять вліяніе церкви на бытъ».

Таково, въ настоящее время, положеніе Церкви по совѣтскимъ источникамъ. Въ связи съ общимъ курсомъ внутренней политики совѣтскаго правительства, ослабѣли мѣры административнаго давленія на Церковь и вѣрующихъ, что и вызвало усиленіе активности духовенства и церковныхъ работниковъ и болѣе смѣлое исповѣданіе своей принадлежности къ Церкви многихъ «Никодимовъ».

Съ другой стороны, правящая партія, боясь усиленія вліянія духовенства и «вростанія Церкви въ государство» и бытъ, борется за распространеніе матеріалистическаго міровоззрѣнія и искорененія религіозныхъ вѣрованій.

Насколько силенъ и продолжителенъ будетъ этотъ антирелигіозный натискъ, — пока сказать трудно, но члены Церкви укрѣпляются передъ началомъ новой безбожной кампаніи глубокой вѣрою въ непреложность словъ Главы Церкви Христа Спасителя «Создамъ Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея».

Б. Сове.

НОВЫЯ КНИГИ

IRENIKON. 1935—1937 г.

Среди многочисленных изданий, публикуемых католиками въ цѣляхъ воссоединенія Православной Церкви съ католической, Irenikon занимаетъ особое и исключительное мѣсто. Читатели этого журнала знаютъ, что они встрѣтятъ на страницахъ его не только пониманіе Православія, не только внимательную и доброжелательную характеристику текущей жизни или прошлаго періода (преимущественно) русской Церкви. Они найдутъ тамъ и болѣе глубокое, чѣмъ въ другихъ католическихъ изданіяхъ, отношеніе къ самой проблемѣ воссоединенія Церквей. Въ этомъ смыслѣ чрезвычайно характерной является статья одного изъ главныхъ сотрудниковъ Irenikon'a, о. Лялина (Dom Lialin) посвященная разбору этюда извѣстнаго униатскаго дѣятеля Тышкевича (въ Gregorianum за 1934 г., подъ заглавіемъ «Spiritualité et sainteté russe pravoslave»). Въ сдержанной формѣ но очень сильно и удачно о. Лялинъ изобличаетъ о. Тышкевича въ непониманіи самыхъ основныхъ особенностей Православія, связывая весь замыселъ «уніи» съ этимъ недостаточнымъ знаніемъ Православія (Irenikon 1935, № 2, стр. 176). О. Лялинъ признаетъ возможнымъ даже обогащеніе католичества православнымъ богословіемъ и его литургическими сокровищами... Вотъ эта позиція Irenikon'a и отличаетъ его очень существенно отъ всякихъ иныхъ изданій — не исключая и доминиканскаго изданія Russle et Chrétienté (см. новое изданіе этого журнала съ начала 1937 г.).

Не стоитъ перечислять цѣнныхъ статей, появившихся въ Irenikon за два послѣднихъ года: ихъ довольно много. Но нельзя не остановиться на анализѣ общей «воссоединительной» позиціи, какую занимаетъ Irenikon. Несмотря на то, что этотъ журналъ рѣшительно свободенъ отъ тѣхъ дурныхъ привычекъ, которыя вошли въ обиходъ въ политической печати, благодаря униатству, — и та позиція, какую занимаетъ Irenikon, не обѣщаетъ ничего реального для церковнаго воссоединенія, — кромѣ простаго изученія и добросовѣстнаго живанія въ сущность и духъ Православія... Очень характерны въ этомъ отношеніи всѣ статьи и замѣтки, появившіяся въ Irenikon объ экуменизмѣ (см. особенно статьи о. Лялина въ 1933 и 1934 гг.). Позиція Православія въ т. наз. экуменическомъ вопросѣ совершенно непонятна католикамъ. Иногда и въ Irenikon можно найти болѣе мягкіе тона въ отношеніи къ протестантизму (см. особенно статьи Ch. Pfleger въ Irenikon за 1936 г., № 3—4), но какъ разъ непониманіе протестантизма и стоитъ больше всего на пути къ сближенію православныхъ и католиковъ. Это звучитъ парадоксально, но это такъ. Вѣдь главное, что насъ раздѣляетъ съ католиками, связано даже не столько съ Ватикан-

скимъ догматомъ, сколько вообще съ католическимъ пониманіемъ Церкви (вѣнцомъ чего и является Ватиканскій догматъ). Чтобы понять свои ошибки, католики должны понять изнутри трагическую нензбѣжность реформаци, признать огромную вину католичества во всей религіозной трагедіи Запада. Я давно пришелъ къ убѣжденію, что центральнымъ вопросомъ церковнаго воссоединенія является вовсе не воссоединеніе католической и православной Церквей, а **религіозное примиреніе на Западѣ** (вѣрнѣе всего — черезъ посредство англиканства). Мы православные, быть можетъ, и призваны къ тому, чтобы облегчать путь и англиканамъ и протестантамъ въ церковномъ воссоединеніи съ Римомъ, но самъ то Римъ, съ его «каменѣлымъ нечувствіемъ» своей вины и своей отвѣтственности за церковныя раздѣленія, остается все время (за очень рѣдкими исключеніями — напр., кард. Мерсье) на позиціи, исключающей возможность церковнаго воссоединенія на Западѣ...

Намъ симпатиченъ и близокъ Іерікоп, — но если въ немъ вѣсть иной духъ, чѣмъ въ остальныхъ теченіяхъ католичества, мы все такъ же стоимъ на разныхъ берегахъ безъ реальной надежды на воссоединеніе...

Повидимому, должно пройти еще не мало времени, чтобы въ сознаніи католическихъ богослововъ, а за ними и во всей католической Церкви произошли тѣ сдвиги, безъ которыхъ всѣ рѣчи о воссоединеніи останутся безплодными и нежизненными... Чѣмъ, однако, труднѣе это, тѣмъ съ большей симпатіей должны мы отнестись къ такимъ изданіямъ, какъ Іерікоп, которые такъ много дѣлаютъ для ознакомленія католическаго міра съ Православіемъ.

В. В. Зѣньковский.

Монахиня Марія. Стихи. Петрополисъ, 1937.

Въ сборникѣ два отдѣла: стихи «о жизни» и стихи «о смерти». Правдивое и безстрашное свидѣтельство души о мірѣ и о себѣ самой. Стихи эти исповѣдь и молитва: почти на каждой страницѣ — обращеніе къ Богу, торжественное и страшное «Ты». И словесная ткань стиховъ такъ крѣпка и чиста, что строки не разламываются подъ тяжестью Имени, передъ которымъ трепещутъ серафимы.

Стихи о мірѣ... Но съ міра снятъ тотъ «златотканый покровъ», о которомъ писалъ Тютчевъ; никакихъ «описаній природы», никакихъ «образовъ» и поэтическихъ украшеній, никакой отрады для чувствъ. Все просто, сурово, скудно, все — обнажено. Душѣ дана Богомъ «зрячесть» — и она **должна** видѣть и мужественно свидѣтельствовать о видѣнномъ. Какая мука въ этой зрячести! Какъ страшенъ міръ, лежащій во злѣ и грѣхѣ! Можно по шопенгауэровски обличать міръ, можно байронически отвергать его, или стоически презирать. Во всемъ этомъ нѣтъ трагедіи, ибо нѣтъ вѣры въ смыслъ. Но знать, что міръ вышелъ изъ рукъ Господнихъ, что въ немъ отображенъ свѣтлый Ликъ Христовъ — и видѣть темный хаосъ, безуміе и «дремучую тоску», въ которыхъ стонаетъ и томится вся тварь, — это значитъ «взять свой крестъ». Здѣсь начнется подлинная трагедія — христіанство. Чувство неблагополучія міра, хаоса, «хляби водной», «горестнаго ада» въ стихахъ Монахини Маріи выражено съ дерзновеніемъ отчаянья. Какъ Іовъ, душа ведетъ «съ Предвѣчнымъ счетъ», какъ Іовъ, она взываетъ къ Царю Славы: «доколѣ. Господи?»: весь міръ, покрытый проказой грѣха, лежитъ на гноищѣ и скребетъ черепкомъ свои струпья; весь міръ, — «воронкою по самой

преисподней, скать крутой до горестнаго ада». И въ этомъ «внхрѣ, въ хаосѣ, во тьмѣ» блуждаетъ нищая и слѣпая душа.

«Господи, когда же выбираютъ муку?
Выбрала бь быть можетъ озеро въ горахъ,
А не вьюгу, голодъ, смертную разлѣку,
Вѣчный трудъ кровавый и кровавый страхъ.

Но это страхъ и трудъ передъ пыткой жалостью? Не въ жалости-ли по «убоному въ мѣрѣ страданій» братьевъ по плоти тайна Голгофы? «Терпкой жалости», «жалостью запойной» къ «блудницамъ, разбойникамъ, мытарямъ», къ обреченнымъ, погибающимъ въ «развратѣ, нуждѣ и злобѣ», «среди заплеванныхъ, проклятыхъ мѣстъ», материнской жалостью ко всѣмъ «нищимъ духомъ» пронзено сердце навсегда. И не хочетъ примиренія, и съ негодованіемъ отвергаетъ лицемерныя утѣшенія друзей Іова. Въ этихъ стихахъ-молитвахъ о меньшихъ братьяхъ голосъ поэта звучитъ съ особенной силой. Здѣсь тяжба Іова съ Богомъ достигаетъ трагической вершины.

О, Господи, не дай еще блуждать
Имъ по путямъ, гдѣ смерть многообразна.
Ты дай мнѣ право — говорю, какъ мать;
И на себя приѣмлю ихъ соблазны.

Надъ темнымъ міромъ уже трепещутъ крылья ангеловъ Страшнаго Суда. Что же будетъ съ «меньшей братьей», «въ язвахъ, въ пьянствѣ, въ нищетѣ, въ заботѣ?» Какъ предстанутъ на Судъ эти «безпризорные Ваньки», эти «братья, братья, разбойники, пьяницы»? Какъ войдутъ они въ Царствіе Небесное въ «рубищахъ окровавленныхъ»? Вотъ они умираютъ нераскаянные, съ темиными душами, на больничныхъ койкахъ, въ городскихъ трущобахъ, въ тюрьмахъ, подъ мостами — и какъ спасти ихъ, если не слышатъ они Господняго голоса, если они не хотятъ спасенія? Но мать не можетъ покинуть своихъ дѣтей. Она остается съ ними и до конца будетъ свидѣтельствовать о нихъ. Она будетъ молиться, умолять, взывать, настаивать, будетъ бороться съ Богомъ, какъ библейскій Іаковъ.

Отъ любви и горя говорю, —
Иль пошли миѣ ангельскія рати,
Или двери сердца затворю
Для отмѣрениой такъ скупой благодати.

Когда наступитъ Судъ, она, мать, предстанетъ передъ Богомъ «съ своимъ народомъ»:

И о братьяхъ: развѣ ихъ вина,
Что они какъ поле битвы стали?

Тяжба Іова, боренья Іакова, материнство, какъ страшный, но благословенный даръ Божій, ужасъ гибели и пламенная вѣра въ чудо, ощущеніе хаоса и жажды строенія Града Господня, крестная мука и ликование, запахъ тлѣнія и побѣдный свѣтъ Воскресенія — и надъ всѣмъ этимъ огненная пытка любви, — таковы мотивы необычной въ нашей литературѣ религіозной поэзіи Монахини Маріи.

К. Мочульскій.

